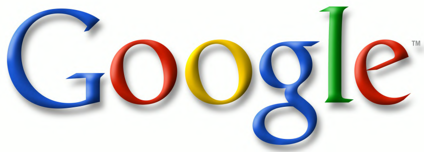
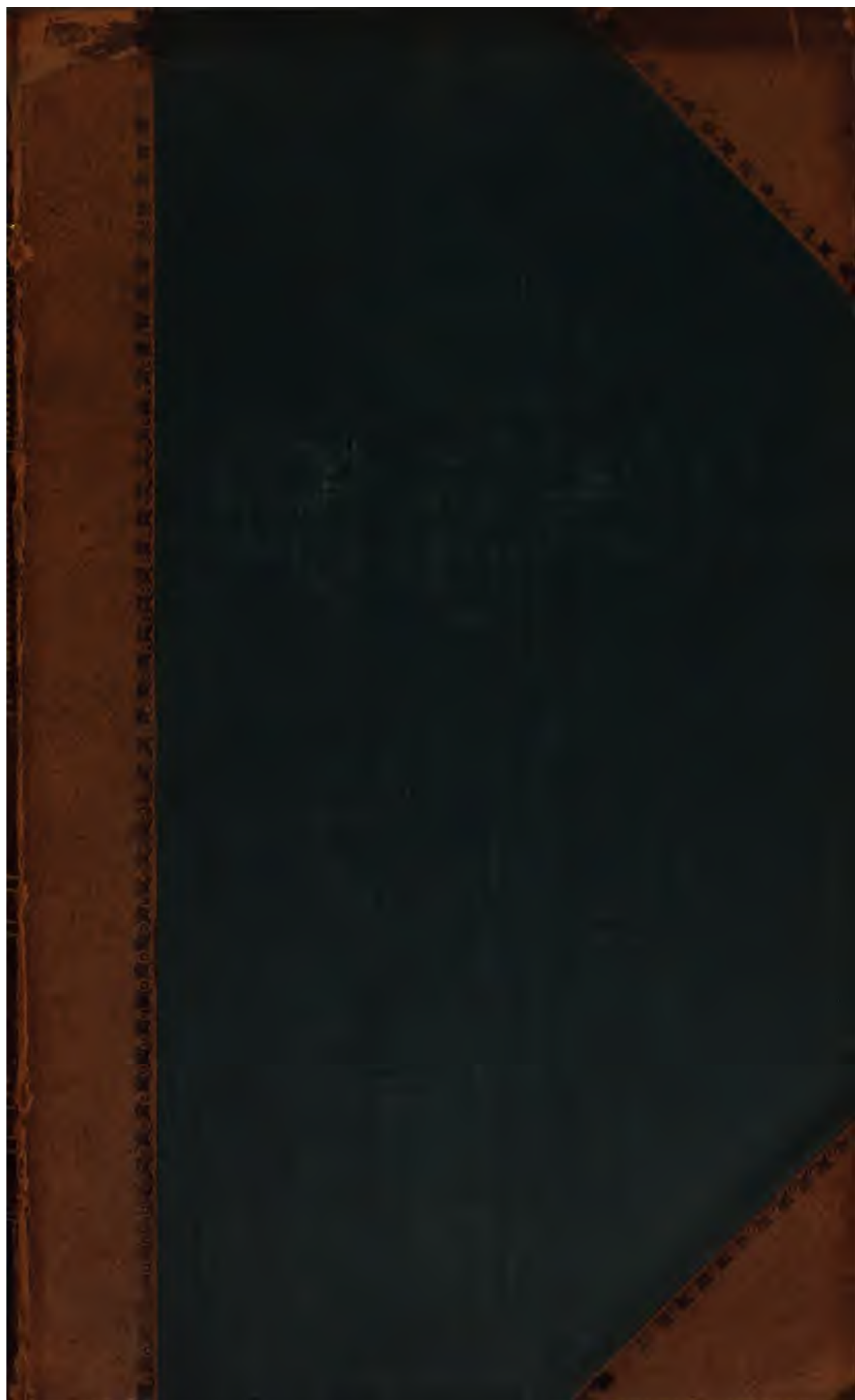






Lord

LE

CHRISTIANISME

JUGÉ PAR SES ŒUVRES.

LE

CHRISTIANISME

JUGÉ PAR SES OEUVRES,

OU

DE L'INFLUENCE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

SUR LE DROIT PUBLIC EUROPÉEN,
SUR LA CONSTITUTION DE L'AUTORITÉ, SUR LE DROIT DE GUERRE DANS LES TEMPS ANCIENS ET MODERNES, SUR LES INSTITUTIONS SOCIALES, ET SUR LES INSTITUTIONS JUDICIAIRES;

PAR M. L'ABBÉ A. LAVIRON,
CHANOINE HONORAIRE DE BORDEAUX, AUMONIER DU COLLÉGE CHAPTAL, A PARIS.

OUVRAGE COURONNÉ PAR Mgr L'ARCHEVÊQUE DE PARIS,
AU CONCOURS DE LA FÊTE DES ECOLES, LE 2 DÉCEMBRE 1855,
REVU ET CORRIGÉ PAR L'AUTEUR.

Proposuit Deus..... omnia instaurare in Christo quæ in cœlis et quæ in terra sunt.
Ephes. cap. I, v. 10.

TOME SECOND.



PARIS,
LIBRAIRIE D'EUGÈNE BELIN, 52, RUE DE VAUGIRARD. | LIBRAIRIE D'AMBROISE BRAY, 66, RUE DES SAINTS-PÈRES.
1857.

(682) SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

LE CHRISTIANISME

JUGÉ PAR SES OEUVRES.

LIVRE IV.

DES INSTITUTIONS SOCIALES,

OU DE L'INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LES PERSONNES ET LES PROPRIÉTÉS.

AVANT-PROPOS.

« Le Christianisme est surtout admirable pour avoir converti l'homme physique en l'homme moral. Tous les grands principes de liberté et d'égalité se rencontrent dans notre religion, mais appliqués à l'âme et au génie, et considérés sous des rapports sublimes. Les conseils de l'Evangile forment le véritable philosophe, et ses préceptes le véritable citoyen. Il n'y a pas un petit peuple chrétien chez lequel il ne soit plus doux de vivre que chez le peuple antique le plus fameux. Il y a une paix intérieure dans les nations modernes, un exercice continuel des plus tranquilles vertus, qu'on ne vit point régner au bord de l'Ilissus et du Tibre. Si la république de Brutus ou la monarchie d'Auguste sortait tout à coup de la poudre, nous aurions horreur de la vie romaine. Le dernier des chrétiens, honnête homme, est plus moral que le premier des philosophes de l'antiquité (1). »

(1) Châteaubriand, *Génie du Christianisme.*

Ces paroles, empruntées à l'un de nos plus illustres publicistes, rappellent, sous une forme pompeuse, quelques-uns des services rendus à la société par le Christianisme ; elles proclament une vérité incontestable pour quiconque a réfléchi sérieusement sur les réformes accomplies dans les institutions sociales par la prédication de l'Evangile ; cette vérité, que des esprits prévenus s'obstinent à nier, ressortira, nous osons l'espérer, des explications qui seront données dans ce livre.

Le paganisme avait régné pendant plus de trente siècles dans le monde, et pendant le long travail qui avait présidé à l'enfantement des sociétés, il n'avait pu fonder que des institutions locales et éphémères ; la stabilité et l'universalité manquaient à son œuvre, et tous les perfectionnements qu'il avait voulu réaliser n'avaient pu résister à l'épreuve du temps, cette pierre de touche qui sert à distinguer les œuvres divines des œuvres humaines. La société primitive n'avait secoué les langes de la barbarie que pour être étouffée par les étreintes d'une civilisation énervée par ses vices. L'humanité, après avoir oublié les enseignements divins, était passée presque subitement des infirmités de l'enfance à la décrépitude de la vieillesse ; elle n'était sortie du berceau que pour courir à la tombe ! C'est qu'il lui manquait le principe vivifiant qui seul peut imprimer le mouvement et donner la durée : il lui manquait la vérité et la lumière ! La philosophie et l'histoire, la littérature et les arts, les sciences économiques et politiques, la jurisprudence et la religion, la famille et la société, tout ce qui développe la vie morale et intellectuelle de l'humanité avait été comme paralysé par un matérialisme grossier, qui frappait d'impuissance toutes les tentatives des philosophes et des législateurs pour la réforme des mœurs et des institutions.

L'erreur n'avait cependant pas étendu sur l'humanité un voile tellement épais que toute vérité eût entièrement disparu du monde ; même dans les plus mauvais temps du paganisme, l'humanité conserva toujours quelques lambeaux des vérités

primitives que les passions ne purent complétement étouffer; certaines notions de Dieu et de ses rapports avec l'homme, une connaissance vague de la dignité du premier homme et de sa déchéance originelle; enfin quelques fragments épars des vérités morales et des devoirs sociaux qui nous sont imposés, auxquels on peut ajouter quelques éléments de droit naturel et de droit civil et politique, tel était le fonds qui constituait la richesse de l'humanité, et sur lequel vivaient les générations. Au milieu du naufrage qui avait emporté les vérités traditionnelles on ne trouvait debout que quelques débris conservés religieusement par un peuple qui vivait sur un coin de terre ignoré, dépositaire obscur mais fidèle de la vérité qui devait sauver le monde!

Ainsi, en vain chercherions-nous dans tous les livres des philosophes de la Grèce et de Rome un ensemble d'idées, un système rationnel sur l'origine de l'humanité et sur ses destinées; en vain demanderions-nous à tous les sages de l'antiquité la solution des grands problèmes qui nous intéressent au plus haut degré; en vain étudierions-nous les ouvrages des plus savants jurisconsultes pour y trouver une théorie complète de législation en harmonie avec les droits de la famille ou de la cité! La civilisation païenne n'était pas capable de répondre à ces exigences si légitimes; elle ne possédait sur toutes les questions sociales que des données vagues, incertaines, mélange grossier de vérité et d'erreur, de juste et d'injuste, de lumières et de ténèbres, qui attestait un édifice grandiose duquel il ne restait plus que de nobles débris!

Pour arracher l'humanité aux ténèbres épaisses qui l'enveloppaient de toutes parts, il fallait toute la puissance d'une religion véritablement divine; ce fut là l'œuvre poursuivie par le Christianisme avec un succès unique dans l'histoire. Jésus-Christ est venu sur la terre pour transformer l'humanité; il a parlé, et sa parole, écrite dans l'Evangile, est devenue le germe vivifiant qui a régénéré le monde! Après lui, ses apôtres, con-

tinuateurs de sa mission, ont prêché sa doctrine jusqu'aux extrémités de la terre ; ils ont jeté la première base de cette civilisation chrétienne qui a pénétré dans les mœurs, dans les institutions, et fourni, depuis dix-huit siècles, cette noble carrière dont nous saluons de loin les admirables résultats. C'est dans le système formulé par les premiers propagateurs de l'Evangile qu'il faut voir le principe et le germe de toutes les réformes qui se sont accomplies dans le cours des siècles ; il devient donc nécessaire d'avoir une connaissance au moins superficielle de ce système, pour comprendre le caractère propre des transformations qui se sont accomplies successivement dans les institutions sociales, sous l'influence des idées chrétiennes.

Fidèles à l'esprit de leur divin maître, les apôtres ont formulé, dans leurs épîtres, les grands principes sociaux sur lesquels doivent s'appuyer les institutions humaines pour être durables ; leur théorie est admirable de simplicité et d'élévation. D'après leur enseignement, tous les hommes ne forment qu'une seule famille, dont Dieu est le père, et dont tous les membres, comme frères, sont égaux et solidaires entre eux ; si l'un d'eux est atteint par la souffrance et l'adversité, tous les autres doivent souffrir avec lui ; il n'y a plus ni Juifs, ni Gentils, ni Grecs, ni barbares, ni libres, ni esclaves, ni hommes, ni femmes ; mais tous sont un en Jésus-Christ (1). Dieu ne faisant acception de personne entre les hommes, le chrétien ne doit pas traiter son prochain avec hauteur et n'avoir pour lui que des paroles de mépris, que des procédés insultants (2). Rachetés par le sang d'un Dieu, notre liberté a coûté trop cher pour nous être ravie par les hommes ; mais cette liberté ne nous a pas été rendue pour nous autoriser à suivre les penchants mauvais de notre cœur ; nous devons en faire un usage

(1) *Epist. ad Coloss.*, cap. III.
(2) *Epist. Jacob.*, cap. II.

digne d'une créature raisonnable; enfin, tous les hommes doivent être unis par les liens d'une charité pleine d'indulgence pour les torts dont ils auraient à se plaindre de la part de leurs frères (1).

Cette loi de la charité ne détruit pas les devoirs de subordination et les droits de supériorité sur lesquels sont nécessairement constituées les sociétés. Sans doute, la forme du pouvoir souverain, en vertu duquel un homme commande à d'autres hommes, n'a pas été établie par le droit naturel; cependant, comme l'autorité politique est nécessaire pour maintenir l'ordre et l'unité au milieu du conflit des libertés individuelles, la religion lui donnera un caractère sacré; elle fera du chef élu par les voies légitimes le délégué du Très-Haut, le représentant de Dieu parmi les hommes. Cette haute idée du pouvoir avertira ceux qui en sont les dépositaires de ne prendre pour règle de leur conduite que les principes éternels de la justice et le bien des peuples, tandis qu'elle élèvera l'obligation d'obéir des sujets à la hauteur d'un devoir religieux (2).

Etablie sur les mêmes principes, la constitution de la famille, essentiellement mobile et précaire sous le paganisme, s'affermira en garantissant les droits légitimes de tous les membres qui la composent; la femme sera soumise à son mari comme l'Eglise est soumise à Jésus-Christ; il sera prescrit aux époux, *de la part du Seigneur,* de ne point se séparer, et, s'ils se séparent, ils ne pourront contracter une nouvelle union. De leur côté, les enfants devront obéir à leurs parents, *parce que cela est agréable à Dieu,* tandis que les parents élèveront leurs enfants dans la crainte du Seigneur, les corrigeant et les instruisant, mais se gardant bien de les irriter, de peur qu'ils ne tombent dans l'abattement. La loi

(1) *I. Ep. Corinth.*, c. VII. — *Ad Galat.*, c. V. — *I. Epist. Petr.*, cap. II et III.

(2) *I. Epist. Petr.*, cap. II.

chrétienne recommande aux serviteurs d'obéir avec crainte et respect, dans la simplicité de leur cœur, à leurs maîtres, *comme à Jésus-Christ lui-même;* et vous, maîtres, ajoute-t-elle, ayez de même de l'affection pour vos serviteurs; ne les traitez point avec rigueur et avec menaces, vous rappelant que vous avez les uns et les autres un maître commun dans le ciel, qui n'aura point égard, dans ses jugements, à la condition des personnes (1).

La société païenne était divisée en deux classes : l'une comprenait les hommes libres et l'autre les esclaves. Cette distinction odieuse ne doit pas se perpétuer dans la société chrétienne, dont tous les membres sont égaux devant Dieu; la personnalité humaine reprend son importance et sa dignité, et quiconque embrasse le service de Jésus-Christ recouvre ses droits à la liberté; seulement, les institutions auxquelles le temps avait donné une sorte de consécration ne pouvant être violemment brisées, il est recommandé à l'esclave de ne point se révolter contre son maître; l'émancipation, promulguée en principe, ne pourra triompher que graduellement dans les faits, une transformation trop brusque pouvant en même temps compromettre les intérêts des esclaves, peu préparés à recevoir le bienfait de la liberté, et bouleverser la société en renversant violemment la base sur laquelle reposaient, avec les relations industrielles, l'ordre économique tout entier. Aussi, les apôtres recommandent-ils à l'esclave qui reçoit le baptême de supporter patiemment son état, et de ne point chercher à secouer le joug, afin de ne pas exciter des blasphèmes contre le nom et la doctrine de Jésus-Christ (2).

Après avoir promulgué les lois générales qui doivent présider au gouvernement de la famille et de la société, les apôtres proclament ces maximes fécondes qui tendent à réformer

(1) *Ephes.*, c. v. — *I. Corinth.*, c. vii. — *Ephes.*, c. vi.
(2) *Galat.*, c. iv. — *I. Corinth.*, c. vii. — *I. Timoth.*, c. vi.

les mœurs individuelles et la conduite privée des chrétiens. En embrassant la foi de Jésus-Christ, le chrétien doit dépouiller le vieil homme et se revêtir de l'homme nouveau, qui fut créé à la ressemblance de Dieu dans un état de justice et de sainteté parfaites. Que chacun renonce au mensonge, dit saint Paul, et parle à son prochain selon la vérité; que la haine, la colère, la médisance, la méchanceté soient bannies d'entre les chrétiens; qu'ils se pardonnent mutuellement leurs torts et leurs injures, imitant la bonté de Dieu qui leur a pardonné en Jésus-Christ. Si une contestation s'élève au sujet des affaires de ce monde, que le chrétien sache sacrifier ses droits s'il le faut pour éviter un procès, et surtout qu'il n'aille jamais demander aux tribunaux païens le redressement des torts dont il aurait à se plaindre, afin de ne pas affliger l'Eglise et les fidèles par le scandale qui pourrait résulter de sa démarche. Le grand apôtre recommande aux riches d'éviter l'orgueil et d'être généreux envers ceux qui sont dans le besoin; il veut que le pauvre se contente de la nourriture et du vêtement, rappelant que le désir des richesses est la racine de toutes sortes de maux et que la piété est le plus précieux trésor. En un mot, le chrétien doit pratiquer toute sorte de bien, s'abstenir de ce qui peut avoir l'apparence du mal, et purifier sans cesse son âme par la pénitence (1).

Ces idées, sur lesquelles nous aurons occasion de revenir souvent parce qu'elles ont servi de fondement à la civilisation moderne et qu'elles ont présidé à la réforme des institutions, ont été acceptées et développées sous toutes leurs formes par les pasteurs, successeurs des apôtres; le législateur chrétien s'en est emparé, et il a réussi, au milieu des obstacles les plus multipliés, à les faire entrer dans les mœurs et dans les lois des peuples d'Europe. L'Eglise s'est constamment appliquée à faire triompher ces théories su-

(1) *Ephes.*, c. IV. — *I. Corinth.*, c. VI. — *I. Timoth.*, c. VI.

blimes et à poursuivre leur réalisation, sans être arrêtée par l'insuccès momentané de ses efforts; et, après bien des sacrifices, elle a vu enfin ses soins couronnés du plus éclatant succès. Il est beau et consolant à la fois de suivre les luttes qu'elle a soutenues pour assurer le triomphe définitif et le règne des maximes de l'Evangile dans le monde; en assistant à ce sublime spectacle, on voit tout ce que lui a coûté de soins, de sollicitude et de travaux l'œuvre de la régénération sociale.

A peine le Christianisme avait-il fait son apparition dans le monde, qu'il parvenait à faire sortir du sein de la société païenne une société nouvelle, modèle et type des générations futures; la vie des premiers fidèles, en réalisant des vertus qui atteignaient l'idéal de la perfection, devait exercer une influence décisive sur la réforme du monde. Chaque jour on voyait des hommes, longtemps esclaves de tous les vices, vindicatifs, débauchés ou égoïstes, transformés tout à coup par une doctrine nouvelle dont rien ne manifestait la puissance, et qui cependant réussissait à rendre ses sectateurs généreux, chastes et désintéressés, toujours prêts à tous les dévouements, toujours disposés à tous les sacrifices, même au sacrifice de leur propre vie! Pour entretenir les liens de charité entre les chrétiens, les évêques leur recommandaient la concorde, le pardon des injures, et quand ils ne pouvaient empêcher les contestations, ils évoquaient la connaissance des litiges et prononçaient sur les différends; justice irrégulière, si l'on veut, mais dont les décisions, dictées par l'équité, étaient si généralement respectées, que les infidèles eux-mêmes recouraient en foule à l'arbitrage de pareils chefs, préférant leurs décisions à celles rendues par leurs magistrats ordinaires. Entraînés par les exemples qu'ils avaient sous les yeux, les païens demandaient avec empressement le baptême, qui les transformait au point d'en faire subitement d'autres hommes; comme les dieux de la Fable, ils deve-

naient tout à coup des géants ! Ils n'étaient nés que d'hier à la vie chrétienne, et déjà ils avaient la force d'étouffer toutes leurs vieilles habitudes de désordre et de pratiquer les plus sublimes vertus !

Cependant, à peine pouvait-on considérer comme définitif le triomphe de la civilisation chrétienne sur l'antique civilisation païenne, que les émigrations des peuples du Nord vinrent remettre tout en question, menaçant de faire rétrograder les nations vers la barbarie. Ce nouvel ennemi, qui ne connaissait de puissance au monde que la force matérielle, semblait inaccessible à l'influence de la puissance morale dont l'Eglise était dépositaire ; mais il ne tarda pas à subir à son tour le joug de cette autorité spirituelle devant laquelle s'étaient inclinés les successeurs des Césars. Pour convertir les barbares, l'Eglise fit appel à toute son activité et à toutes les ressources de son zèle et de son génie civilisateur. Du haut du Capitole, tenant d'une main ferme le sceptre de l'intelligence et de la vérité, elle plana, personnifiée dans la papauté, sur le chaos du monde moral, comme l'esprit de Dieu avait plané autrefois sur le chaos du monde physique, et réussit à faire sortir du sein de puissances désordonnées une création nouvelle. C'est à elle seule que l'Europe doit la formation des empires et la constitution des nationalités ; c'est elle qui veilla au maintien de l'ordre et à la répression des crimes longtemps audacieux par l'espoir de l'impunité ; elle protégea constamment les droits des peuples, se fit l'interprète de leurs plaintes légitimes, et dirigea la rédaction des lois et l'établissement des institutions. On la retrouve partout où il y a une misère à secourir, des larmes à essuyer, partout où il est question de dévouement et de sacrifice !

La papauté avait donné la première impulsion au mouvement civilisateur ; vient ensuite l'épiscopat qui seconde puissamment les efforts des papes ; les évêques s'efforcent d'adoucir les mœurs, de moraliser les peuples, de défendre leur

troupeau dans la guerre, de le nourrir dans la famine, de le sauver des autres fléaux, et de travailler sans relâche à lui assurer le double bienfait de l'ordre et de la paix. Les noms de ces illustres représentants de l'épiscopat gaulois sont connus ; les services qu'ont rendus à leur pays saint Loup, saint Aignan, saint Patiens, saint Eloi, saint Ouen, saint Léger, écrits dans l'histoire en caractères ineffaçables, sont encore, après quinze siècles, vivants dans les souvenirs populaires ; leur expérience des affaires, leur sagesse et leurs lumières leur assurent la première place dans les conseils des souverains ; le crédit dont ils jouissent auprès des peuples les élève audessus des magistrats de l'ordre civil ; chefs spirituels de leurs diocèses, ils ont le premier rang dans l'administration temporelle des cités. Ils règnent en même temps dans l'Eglise et dans l'Etat, présidant à l'administration de la justice et à l'enseignement dogmatique, élevant des forteresses et bâtissant des cathédrales, pourvoyant à toutes les nécessités spirituelles et temporelles de leurs peuples. « L'évêque, dit Dom Pitra, se rencontre partout où il y a un danger, une bonne œuvre, un acte d'héroïsme, un service à rendre pour Dieu et les âmes. Il est apôtre, il est défenseur de la cité, conseiller référendaire, chancelier, gouverneur de province ; il est trésorier, juge des Romains, des Francs, des hommes d'armes même et des chefs militaires ; maître des jeunes leudes et des clercs du palais, précepteur des princes (1). » Et malgré les préoccupations nécessitées par des fonctions si multiples, son activité est si prodigieuse qu'il trouve encore assez de calme pour étudier les sciences, répondre à de nombreuses et difficiles consultations, enseigner les peuples, écrire des livres de théologie, et délibérer dans les conciles sur toutes les questions qui peuvent intéresser le dogme, la morale, ou la discipline. Ce sont les évêques qui, dans les Gaules en particu-

(1) *Histoire de saint Léger*, Introd., p. 45.

lier, ont travaillé le plus efficacement au triomphe de la civilisation chrétienne.

Au-dessous de l'épiscopat, on trouve le clergé séculier qui rivalise de zèle et de dévouement avec le clergé régulier pour le soulagement de toutes les souffrances des peuples. Les ordres religieux rendirent les plus éminents services à la cause de l'ordre et de la civilisation ; par la double autorité de leurs exemples et de leurs prédications, ils contribuèrent à faire sortir les nations modernes de la barbarie et à les constituer, selon l'aveu de Gibbon, comme les abeilles construisent une ruche! Une impiété jalouse et déloyale a pu chercher à jeter le ridicule et la défaveur sur les institutions monastiques ; mais tous ses sarcasmes ne sauraient détruire l'autorité de faits consacrés par le témoignage de l'histoire; pour faire acte de justice et de reconnaissance en même temps, il faut proclamer bien haut qu'à l'époque de transition qui sépare la civilisation romaine de la civilisation moderne, le clergé, représenté à son sommet par l'épiscopat et à sa base par les ordres monastiques, servit de lien entre les deux sociétés, dont l'une tombait sous le poids de ses vices, tandis que l'autre semblait devoir être étouffée dans son berceau par les étreintes de la barbarie.

Le clergé, en devenant le précepteur des peuples, avait accepté une tâche glorieuse, mais difficile ; pour l'accomplir, il ne pouvait avancer qu'avec une sage lenteur; on ne bâtit pas l'édifice social qui doit abriter les générations avec la rapidité qu'on met à construire un cirque ou un palais, par exemple ; quelques années suffisent à l'achèvement de ce dernier travail ; pour le premier, il faut des siècles! Quelquefois en voyant ces lenteurs, les impatiences s'irritent ; on reproche à l'Eglise de pactiser avec les abus parce qu'elle ne poursuit pas de ses anathèmes tous les excès que condamne l'Evangile ; on dit que, sévère seulement pour les actes qui blessent ses prétendus droits, elle sait parfaitement tolérer les

injustices qui tournent à son avantage; reproche souverainement injuste, qui tombe aussitôt qu'on veut ouvrir les yeux pour reconnaître la sagesse de sa conduite. Eh quoi! on accuse l'Eglise de n'avoir pas agi assez énergiquement pour déraciner le mal de la société; mais a-t-on donc oublié que toute réforme, pour être sérieuse et durable, réclame l'intervention d'un auxiliaire puissant et nécessaire : le temps! Avant de perfectionner les institutions sociales anciennes et d'en fonder de nouvelles en harmonie avec l'esprit de la loi chrétienne, il fallait combattre les abus passés dans les mœurs; il fallait détruire des usages qu'une longue habitude avait en quelque sorte légitimés; avant de faire entrer dans la société les éléments de la civilisation chrétienne, il fallait en extirper les derniers vestiges de la barbarie; et tel est le but vers lequel l'Eglise dirigea ses efforts persévérants. Voilà pourquoi elle recommandait à ces fiers barbares, qui ne reconnaissaient d'autre droit que celui de leur épée, la douceur, le pardon des injures, la paix et la concorde! Voilà pourquoi elle cherchait, par de sages institutions, à combattre tous les abus de la force! Au milieu des agitations qui bouleversaient l'Europe, elle faisait entendre sa grande voix; à sa parole les ennemis, séparés par d'anciennes animosités, consentaient à oublier leurs haines et renonçaient à la vengeance; les guerriers armés les uns contre les autres acceptaient sa médiation et juraient la *trêve de Dieu*, durant laquelle cessaient tous les actes d'hostilité; les preux chevaliers s'obligeaient, par serment, à ne consacrer leurs armes qu'à la défense des faibles et des opprimés. Par là, l'Eglise imitait le laboureur qui commence par défricher la terre avant de lui confier le grain qu'elle doit féconder; sa conduite avait pour objet de remuer profondément les cœurs pour en arracher jusqu'au germe de ces vices grossiers, qui s'étaient développés grâce à l'odieuse complicité des doctrines du paganisme, et qu'il fallait étouffer entièrement avant de jeter dans ces cœurs la semence féconde

des vertus chrétiennes! En poursuivant cette noble tâche, elle ne se faisait pas illusion sur les difficultés qu'il fallait vaincre; mais soutenue par une assistance divine, elle poursuivait son œuvre sans se laisser décourager par les difficultés qu'elle rencontrait, et après de longs et persévérants efforts, elle eut la consolation de réussir dans sa sainte entreprise; elle eut la gloire d'assurer le triomphe définitif des maximes de l'Evangile sur les passions humaines!

Dès l'origine, l'Eglise comprit qu'un des moyens les plus capables d'assurer le succès de sa mission était de travailler au soulagement de toutes les souffrances; fidèles à l'esprit de Jésus-Christ qui, aux jours de sa vie mortelle, avait consolé les affligés, guéri les malades et soulagé toutes les infortunes, fidèles aux exemples des apôtres qui avaient fait du soin des indigents l'objet de leur première sollicitude, les pasteurs s'empressèrent de manifester leurs sympathies pour la faiblesse et de venir en aide à toutes les infirmités; le zèle pour combattre la misère sous toutes ses formes devint le caractère distinctif des véritables ministres de Jésus-Christ. L'Eglise était encore au berceau, et déjà elle exerçait sa tutelle de charité et venait au secours de tout ce qui avait été dédaigné, repoussé, maltraité, pendant les temps d'anarchie morale, sous le règne de la force matérielle. Dans les premiers âges, les aumônes des fidèles étaient si abondantes qu'elles mettaient tous les indigents à l'abri du besoin; le service des malades ne tarda pas à s'organiser; les diacres, les diaconesses et les veuves s'y consacrèrent; on soulageait les infirmes à domicile ou dans des maisons de charité, sans exclure les ennemis de la religion de la participation à de généreuses libéralités! Le spectacle de cette sollicitude pour les déshérités de ce monde étonnait les païens, qui ne pouvaient comprendre comment des hommes qu'ils méprisaient pouvaient arriver à l'héroïsme de la vertu; Julien l'Apostat lui-même reconnaît la supériorité du Christianisme sur ce point, lorsqu'il recommande à

Arsace, pontife de Galatie, d'établir, à l'imitation des Galiléens, des hôpitaux et des contributions pour les pauvres. La faiblesse de l'enfance ne fut pas oubliée, et tandis que le paganisme l'avait traitée avec une rigueur qui fait frémir, permettant à leur égard le meurtre, la vente ou l'exposition, l'Eglise fonda pour les recueillir des asiles connus sous le nom de *Brephotrophium* et d'*Orphanotrophium*, et leur assura le double bienfait de l'existence et de la liberté. Les institutions nombreuses établies en faveur de toutes les infortunes par l'ingénieuse charité des pasteurs sont trop connues pour qu'il soit nécessaire d'en reproduire ici la longue nomenclature; elles forment un des plus beaux titres de la religion au respect et à la reconnaissance des peuples!

C'est à sa sollicitude maternelle et à son empressement pour soulager toutes les souffrances humaines, que l'Eglise dut, en grande partie, son influence sur la société; après avoir conquis sur les peuples la plus légitime de toutes les autorités, celle qui repose sur l'amour et la reconnaissance, elle usa de son crédit pour réformer les institutions et faire disparaître de la législation civile les dernières traces d'injustice léguées par le paganisme. Sans anticiper sur les explications que nous donnerons dans ce livre, on nous permettra cependant de rappeler ici sommairement les principales tentatives de l'Eglise pour la réhabilitation des classes les plus maltraitées par la civilisation païenne.

Dans l'antiquité, l'immense majorité des hommes naissaient privés de la liberté et ne trouvaient dans les lois civiles aucune protection contre un ordre de choses qui sanctionnait d'avance tous les actes de cruauté dont ils pouvaient être victimes; dans la famille, les droits de la faiblesse étaient indignement outragés; la femme et l'enfant étaient abandonnés sans défense au pouvoir tyrannique d'un maître, dont la volonté seule régnait sans contrôle comme sans limites! Les droits de la nature étaient violés plus indignement encore

dans la personne de l'esclave ! Pour réformer de pareils abus, l'Eglise ne se contenta pas de proclamer le dogme de l'égalité de tous les hommes devant Dieu ; elle s'efforça de le faire passer dans les mœurs ; elle commença par conseiller, par encourager et par réaliser elle-même l'émancipation des esclaves ; elle introduisit ensuite de notables adoucissements dans la condition des serfs en leur accordant de précieuses immunités ; elle ouvrit ses sanctuaires pour y recevoir les esclaves et leur offrir un asile contre les poursuites de maîtres souvent impitoyables ; enfin, ses tentatives pour l'amélioration du sort des esclaves furent couronnées par un triomphe éclatant ; au XII[e] siècle, le pape Alexandre III proclama l'affranchissement universel des chrétiens !

La reconstitution de la famille, dégradée par la législation païenne, et la réhabilitation de la femme et de l'enfant furent l'objet de la constante sollicitude de l'Eglise ; les décisions des conciles, auxquelles les souverains donnèrent souvent force de loi, ramenèrent le pouvoir marital et paternel à ses justes limites ; l'enfant devint un dépôt sacré, confié par le ciel, et dont le père ne devait plus disposer selon son caprice ou son intérêt ; l'épouse cessa d'être l'esclave de son mari et fut élevée au rang de sa compagne ; le mariage, élevé à la dignité de sacrement, consacra l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal, qui désormais ne pourra plus être profané par la polygamie ni par le divorce. Ces dernières conquêtes de la loi chrétienne avaient été longtemps disputées avant de devenir définitives ; souvent les passions avaient frémi contre le frein salutaire qu'on voulait leur imposer ; mais toutes les fois que la faiblesse opprimée avait fait entendre ses plaintes et réclamé la protection de ce tribunal suprême duquel relevaient les monarques et leurs sujets, Rome avait écouté sa voix, et n'avait pas craint de braver la colère des oppresseurs et de les frapper de ses foudres, préférant s'exposer à la persécution des puissances de la terre plutôt que de laisser porter atteinte

à la pierre angulaire des sociétés. Par son héroïque fermeté, elle préserva la famille chrétienne des vices qui avaient déshonoré la famille païenne ; sans elle, selon l'énergique expression du P. Lacordaire, nous serions des Turcs et non pas des Francs !

Nous avons esquissé à grands traits le tableau des principales réformes introduites dans les mœurs et la législation par l'action vivifiante du Christianisme, afin de déterminer le caractère de son influence sur la société, et de préparer le lecteur aux explications qui vont suivre ; après ce coup d'œil sur l'ensemble des perfectionnements que la société doit à l'initiative féconde de la religion chrétienne, on comprendra plus aisément les causes et les effets de son intervention dans le mouvement des choses humaines. Dans ces quelques pages tracées rapidement, nous avons procédé surtout par affirmation ; il s'agit d'appuyer nos assertions sur des témoignages irrécusables, et c'est ce que nous allons faire dans ce livre. Pour compléter cet avant-propos, on nous permettra d'emprunter à Balmès un intéressant tableau des résultats principaux de l'influence du Christianisme sur la civilisation européenne.

« L'individu, enrichi d'un vif sentiment de sa dignité, dit ce publiciste théologien, d'un fonds abondant d'activité, de persévérance, d'énergie, et d'un développement simultané de toutes ses facultés ; — la femme élevée au rang de compagne de l'homme, et pour ainsi dire récompensée du devoir de la soumission par les égards respectueux qu'on lui prodigue ; — la douceur et la fermeté des liens de famille, protégés par de puissantes garanties de bon ordre et de justice ; — une conscience publique admirable, riche de sublimes maximes morales, de règles de justice et d'équité, de sentiments d'honneur et de dignité, conscience qui survit au naufrage de la morale privée, et ne permet pas que l'effronterie de la corruption monte à l'excès où on l'a vue dans l'antiquité ; —

une certaine douceur de mœurs qui, dans la guerre, évite de grandes catastrophes, et, dans la paix, rend la vie plus aimable et plus paisible ; — un respect profond pour l'homme et pour ce qui lui appartient, ce qui rend très-rares les violences des particuliers, et sert, sous toute espèce de régimes politiques, comme d'un frein salutaire pour contenir les gouvernements ; — un désir ardent de perfection dans toutes les branches ; — une tendance irrésistible, parfois mal dirigée, mais toujours vive, à améliorer l'état des classes nombreuses ; — une impulsion secrète qui commande de protéger la faiblesse, de secourir l'infortune, impulsion qui suit quelquefois son cours avec une ardeur généreuse, et qui, toutes les fois qu'elle ne trouve point à se développer, reste dans le cœur de la société, et y produit le malaise et l'inquiétude d'un remords ; — un esprit cosmopolite d'universalité, de propagande ; — un fonds inépuisable de ressources pour se rajeunir sans périr, et pour se sauver dans les plus grandes crises ; — une impatience généreuse qui veut devancer l'avenir, et d'où résultent une agitation et un mouvement incessants, quelquefois dangereux, mais qui sont constamment le germe de grands biens et le symptôme d'un puissant principe de vie : — tels sont les grands caractères qui distinguent la civilisation européenne ; tels sont les traits qui la placent dans un rang immensément supérieur à celui de toutes les autres civilisations anciennes et modernes. »

Voilà les magnifiques résultats obtenus par la puissance de cette morale chrétienne à laquelle les hommes peuvent bien refuser la soumission de leur volonté, mais qui gagne toujours leurs cœurs et qu'ils admirent alors même qu'ils n'ont pas le courage d'accomplir les devoirs qu'elle impose. Sans doute l'Eglise n'a pas eu la puissance de faire complétement disparaître du monde les désordres et les crimes qui déshonoraient la société païenne ; mais si ses enfants se sont trop souvent rendus esclaves de leurs passions, s'ils ont parfois

payé à la fragilité humaine un funeste tribut, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu écouter sa voix maternelle, et qu'au lieu de suivre ses sages et salutaires leçons, ils n'ont pris conseil que de leurs penchants grossiers; mais au milieu de toutes ces épreuves, l'Eglise n'a cessé de veiller sur la grande famille chrétienne. Sentinelle vigilante de la Cité sainte, dépositaire incorruptible du précieux trésor que lui avait confié son divin fondateur, au jour où le danger menaçait ses enfants, elle leur faisait entendre de sages avertissements; pour les préserver des ténèbres de l'erreur et des entraînements du vice, elle les éclairait par l'organe de ses conciles; ses évêques, en faisant retentir au milieu des agitations du monde les oracles du ciel, fixaient le dogme, fortifiaient la discipline, faisaient refleurir la morale, et travaillaient efficacement à l'œuvre de la civilisation des peuples. Voilà ce que nous aurons occasion de constater souvent en étudiant l'influence du Christianisme sur les réformes introduites dans les institutions sociales.

Toutes les questions que nous aurons à traiter dans ce livre se rapportent aux personnes et aux propriétés.

Les institutions concernant les personnes ont pour objet de déterminer les rapports des différents membres qui composent la *famille*; autrefois, à la suite d'une organisation particulière dont nous aurons à faire connaître l'origine et les causes, elles fixaient encore la condition de cette partie considérable de la population qui formait la classe des *esclaves*. Nous n'aurons pas à parler ici des diverses classes de citoyens qui composaient la société civile et politique, ni à faire connaître les droits et les devoirs respectifs de chacune d'elles; cette question est du domaine du droit public, et nous l'avons traitée dans le premier livre de cet ouvrage.

Quant aux questions qui se rattachent à la propriété, elles se compliquent d'une multitude de détails dont nous n'avons pas à nous occuper; il nous suffira de présenter sur ce sujet

quelques considérations en rapport avec le point de vue chrétien auquel nous nous plaçons ; nous parlerons seulement de la *propriété en elle-même* d'abord ; ensuite de la propriété de l'argent et de sa valeur dans les relations d'affaires, ou, du *prêt à intérêt ;* et enfin de la transmission de la propriété par voie de *succession*.

Ainsi, nous rencontrons cinq questions principales que nous traiterons successivement sous autant de titres différents.

TITRE I.

DE LA FAMILLE.

Dieu a voulu, en établissant la famille, montrer dans les rapports mutuels des époux, des parents et des enfants, le modèle de tous les sentiments tendres que l'âme est capable de ressentir, l'image de toutes les affections et de tous les dévouements. La famille renferme et exprime les différents genres d'attachement; en effet, si l'on parle de la liaison de deux amis, on dit qu'ils s'aiment comme des frères; quand on veut entourer de respect la vertu, le génie, tous les genres de supériorité, ce sentiment emprunte le caractère de la piété filiale; il n'est pas jusqu'aux services éclatants rendus par le citoyen à sa patrie qui ne lui méritent un nom emprunté à la famille; on l'appelle : le père de la patrie! Enfin le vœu le plus ardent que puisse former la charité chrétienne en faveur de l'humanité tout entière, c'est qu'elle ne forme qu'une seule famille. C'est toujours à la famille que la langue du cœur emprunte le type des relations qui tendent à perfectionner la société.

Ces relations de famille, fondées sur la nature de l'homme, le paganisme les a complétement dénaturées; ainsi Platon, voyant d'une part la famille et de l'autre la société civile, et ne sachant comment concilier les droits de l'une et de l'autre, sacrifie impitoyablement la famille à la raison d'Etat; le dévouement paternel, les entrailles d'une mère n'ont rien de sacré pour lui; les sentiments les plus tendres, les liens d'affection les plus puissants disparaissent devant l'intérêt de l'Etat à qui appartient l'enfant nouveau-né; système cruel, qui com-

mande l'infanticide dans l'ombre en cas de difformité de naissance! Voilà cependant quelles leçons étaient données au peuple le plus civilisé de l'antiquité!

Chez les peuples anciens, la famille, institution politique, fut constituée généralement au point de vue des intérêts de l'Etat. Ainsi, le gouvernement de Rome, en particulier, n'était fondé, dans l'origine, que sur l'association des familles indépendantes les unes des autres. Le droit romain ne reconnaissait, dans la famille, d'autre lien civil que la puissance (*potestas manûs*) qui unit ses différents membres, soumis à un même chef, et relevant de son autorité; quiconque dépend de cette puissance est membre de la famille; quiconque en est affranchi, fût-il enfant ou descendant, lui est étranger. Le chef de famille, citoyen actif, est en possession de tous les droits attachés à la cité, au dehors, tandis qu'au dedans il est magistrat, pontife et maître absolu de tous les membres rangés sous son empire.

Dans cette organisation, tous les droits de la femme et des enfants étaient abandonnés au *paterfamilias*, qui ne relevait d'aucune autorité dans l'exercice de son gouvernement; ainsi, le vieux droit romain n'avait rien imaginé de mieux pour donner à l'Etat toutes les garanties de force et de stabilité, que d'imposer à la famille une constitution qui sacrifiait les droits les plus sacrés, et qui soumettait toutes les volontés individuelles à une volonté toute-puissante, arbitraire et sans contrôle. L'institution de la famille n'était pas destinée, comme aujourd'hui, à moraliser la société par l'habitude des affections intimes et des services réciproques, à encourager le travail par les avantages de l'association, par une juste pondération des intérêts de tous et de chacun, et par la garantie d'une transmission indéfinie du fruit des efforts communs. Elle n'avait d'autre objet que de simplifier les rouages du gouvernement, que de faciliter son action en la concentrant, et de la rendre plus vigoureuse.

Chaque famille constituait un petit Etat dont le père était le

chef, et c'était la réunion de tous ces petits Etats qui formait la nation. De cette manière, le gouvernement n'avait pas affaire à chaque individu en particulier, mais seulement à chaque père de famille; à l'égard des autres membres de la famille, il avait délégué ses pouvoirs au père, qui les exerçait au même titre que le gouvernement lui-même, c'est-à-dire en dictateur. Le père de famille remplissait ainsi, dans son intérieur, une véritable magistrature; il en avait la police exclusive; sa femme, ses enfants, ses esclaves lui appartenaient avec les biens qu'ils pouvaient avoir ou acquérir, de même que les citoyens appartenaient à l'Etat; il était, sous certaines conditions, leur juge souverain, et avait sur eux droit de vie et de mort!

Le principe qui gouvernait la famille était donc le même que celui qui gouvernait l'Etat; nous avons vu que ce dernier principe était celui d'une autorité, d'une dictature motivée par les nécessités sociales. L'autorité paternelle était de même nature; elle entrait comme élément essentiel dans la constitution politique; elle en formait la base. C'est, en effet, l'association de tous ces dictateurs domestiques et viagers qui constituait la souveraineté nationale. La discipline publique, si vigoureusement organisée, avait organisé sur un pied non moins vigoureux la discipline privée qu'elle tenait sous sa main par le père de famille, et elle avait fondé ainsi cette indomptable unité de force qui mit la nation à même de combattre avec avantage ses ennemis, de les vaincre et de les absorber.

Mais lorsque la puissance romaine eut renversé tous les obstacles, qu'elle n'eut plus rien à craindre pour son existence, qu'elle ne songea plus qu'à s'étendre par orgueil, qu'à accroître sa grandeur, la dictature du *paterfamilias* qui avait fait sa force, n'ayant plus de raison d'être, ne pouvait plus produire que des abus, comme nous aurons occasion de le constater.

Ainsi, pour résumer ce qui précède, à Rome, la famille est comme absorbée dans la personnalité du *paterfamilias*, maître absolu des biens et des personnes qui dépendent de lui (1); devant la puissance du père, il n'y a pas de droit, pas de personnalité (2); femmes, enfants, esclaves sont soumis au même degré à cette terrible puissance.

Il est vrai que les mœurs des Romains tempéraient les rigueurs de la loi, et qu'ordinairement le père de famille n'exerçait pas d'une manière absolue les droits qu'elle lui reconnaissait; mais, quoiqu'on ne doive pas prendre à la lettre toutes ces duretés légales, il n'en est pas moins vrai que ce pouvoir excessif fut maintenu dans la loi beaucoup plus longtemps qu'on ne pense; les dispositions de cette législation sévère existaient encore sous les empereurs et jusqu'à l'époque où parut le Christianisme, puisqu'Antonin s'occupa d'en corriger les rigueurs (3).

Mais avec l'avénement de la religion chrétienne, le rôle politique de la famille a cessé, et la nature a recouvré ses droits; la loi de l'Evangile a relevé et anobli les êtres faibles, immolés par l'injustice païenne aux intérêts de la cité; la femme est devenue la compagne de l'homme, et les enfants ont vu leurs droits garantis d'une manière plus efficace; le Christianisme a créé en faveur de la femme et des enfants une dignité nouvelle : la dignité de la faiblesse!

La religion chrétienne, en réformant l'organisation de la famille, n'a fait que rétablir entre les membres qui la composent ces rapports naturels que la société païenne avait méconnus, et que la législation romaine avait profondément altérés; après avoir affranchi les sentiments d'affection des gênes légales qui les empêchaient de se manifester, elle a

(1) *Paterfamilias appellatur qui in domo dominium habet.* Ulp., l. CXCV.

(2) L. XVI; *De furtis*, D. XLVII, 2.

(3) Paul. *Sent.* v, 6, § 15.

travaillé à les épurer et à les perfectionner; aussi, depuis son apparition, l'esprit de la loi nouvelle a pénétré dans les lois civiles et leur a donné un caractère particulier de bienveillance et de respect pour les êtres faibles que la législation ancienne avait laissés sans protection; d'où il suit qu'il y a un antagonisme constant entre l'esprit des législations anciennes et celui des législations modernes; on en retrouve les traces dans les diverses situations par lesquelles a passé la famille, qui fut successivement plus ou moins maltraitée ou plus ou moins protégée, selon que l'un ou l'autre principe triomphait dans les institutions politiques.

Toutefois, pour comprendre l'organisation de la famille dans notre société moderne, il ne suffit pas d'examiner comment s'est accomplie la fusion entre les deux législations, et comment l'élément romain a été perfectionné par l'élément chrétien; il faut encore faire entrer en ligne de compte l'influence des mœurs germaines, et faire une large part aux habitudes des peuples qui, par les invasions, ont remplacé la société romaine.

On peut signaler entre la famille germaine et la famille romaine de frappantes analogies; mais il faut reconnaître aussi des différences essentielles entre la constitution de l'une et de l'autre. Dans la famille germanique, la puissance paternelle n'est plus illimitée comme à Rome; elle reconnaît certaines bornes fixées par le droit; la législation admet des droits supérieurs à cette autorité, ceux qui résultent de la naissance et du sang, et qui, venant de la nature, sont antérieurs à toute loi civile; l'enfant conserve toujours les priviléges qu'il tient de sa naissance; le mariage ou l'émancipation n'ôte rien à ses droits; il a sur la succession paternelle un droit si absolu que le père n'est plus maître de disposer de ses biens selon sa volonté; il ne peut les aliéner sans le consentement de ses futurs héritiers; la puissance paternelle est donc limitée par les droits de la naissance.

On trouve, il est vrai, dans la constitution de la famille germanique un élément politique, mais il est essentiellement différent du caractère que nous avons signalé dans l'organisation de la famille romaine. La loi, chez les Germains, établit entre les personnes d'une même famille une véritable solidarité qui révèle le caractère fier et vindicatif de la nation ; tous les membres de cette société domestique ressentent l'injure faite à l'un d'eux, et contractent, sous peine d'infamie, l'obligation d'en poursuivre la vengeance et d'en obtenir la réparation. Cet usage passa dans les mœurs et s'éleva à la hauteur d'une institution politique; par là s'expliquent plusieurs dispositions de la loi qui paraissent étranges au premier coup d'œil ; ainsi, cette obligation imposée au guerrier de défendre par les armes les droits de sa famille, a motivé le privilége en vertu duquel les mâles seuls partagent le *Wehrgeld* ou amende fixée comme indemnité de l'outrage fait à une famille. Telle est aussi l'origine de la préférence des mâles dans la succession du manoir, dont la possession ne pouvait être assurée qu'à la condition, pour le propriétaire, d'être toujours prêt à repousser par les armes les agressions de voisins avides ; enfin, la tutelle perpétuelle des femmes, et d'autres dispositions légales ne s'expliquent que par cette organisation particulière de la famille. Ces coutumes n'ont rien qui doive nous surprendre dans une société à demi barbare, qui ne connaissait que la force pour régler les intérêts, même privés ; lorsque les chefs de famille étaient continuellement armés pour la défense des droits qui leur étaient confiés, il fallait bien une compensation aux sacrifices qui leur étaient imposés ; telle est la raison principale des priviléges qui leur furent reconnus.

Il paraît, d'après le témoignage des auteurs anciens, que la puissance paternelle eut, chez les Germains, plusieurs des droits exagérés que lui attribuait la loi romaine (1) ; une au-

(1) Heinecc., *Antiq. Germ.*, t. III, p. 302.

torité sans bornes appartenait au chef chargé de défendre et de protéger sa famille; femme, enfants, esclaves, meubles et immeubles sont placés sous la protection du chef, seul représentant de la famille au dehors, et seul responsable pour tous.

Mais, lorsque les peuples de Germanie se trouvèrent en contact avec la civilisation romaine, et mieux encore, lorsque le Christianisme s'introduisit parmi eux, ces mœurs farouches s'adoucirent; nulle part ailleurs la religion chrétienne n'exerça son influence d'une manière plus prompte et plus efficace dans l'intérêt des faibles et des opprimés; elle commença par limiter une autorité trop absolue; par ses soins, le caractère de la puissance paternelle changea; le chef de famille cessa d'être, comme le *paterfamilias*, le maître de sa femme et de ses enfants; il devint leur gardien, leur protecteur, *mundoaldus;* la femme et les enfants recouvrèrent leur dignité si longtemps méconnue; leurs droits furent consacrés dans la nouvelle législation réformée par le Christianisme; le fils de famille put acquérir, par son travail, une fortune indépendante et s'en servir à son gré (1).

C'est le Christianisme qui a réformé l'ancienne organisation de la famille, et qui, par les doctrines de l'Evangile, par la législation de ses conciles et par les ordonnances que le pouvoir civil a rendues sous son inspiration, a constitué les relations de famille sur le pied où nous les voyons dans notre société moderne. Voilà ce qui ressortira, nous l'espérons, des explications que nous allons donner sur le *mariage,* sur le *divorce,* sur le *concubinat*, sur la *condition des femmes* et sur la *condition des enfants.*

(1) *Formulæ Sirmundicæ,* IX, 11.

CHAPITRE Ier.

DU MARIAGE.

La société conjugale, principe et fondement de la société humaine, est établie par le mariage, dont on peut donner cette définition : « L'union libre, complète et indissoluble d'un seul homme et d'une seule femme dans le but de s'aider, de se perfectionner mutuellement, ainsi que de contribuer à la propagation physique et au progrès moral de l'espèce humaine. » Le mariage est fondé sur l'amour, l'égalité et la perpétuité; en dehors de ces trois conditions, l'union de l'homme et de la femme ne peut produire que le désordre, la misère, le déshonneur !

Le paganisme avait dénaturé l'institution primitive du mariage en faisant de cette union le privilége des seuls hommes libres ; par cette outrageante exclusion prononcée contre les esclaves, il dégrada cette classe nombreuse d'hommes en les faisant descendre au rang des êtres sans raison. L'esclave étant sous tous les rapports en dehors des lois, son union n'était pas reconnue ; le législateur l'avait assimilée à l'accouplement transitoire et fortuit des animaux ; c'était là le comble de la dégradation pour l'espèce humaine !

D'un seul mot, le Christianisme supprima ce scandale ; en appelant les époux au pied des autels, en sanctifiant par le sacrement le contrat civil et naturel, il consacra par l'égalité religieuse la liberté et l'égalité de l'amour ; par cette simple formalité, fut accomplie, sans bruit et sans éclat, une réforme

qui eut des résultats immenses dans la constitution de la famille. Mais le mariage chrétien, en fondant sur l'égalité des époux la société conjugale, n'introduit pas dans la famille un élément de discorde; il impose à chacun des conjoints des obligations et des fonctions qui se partagent d'après les aptitudes ; le mari reste chef de la famille; c'est lui qui a la direction des intérêts et le soin des affaires du dehors, tandis que la femme, reine du foyer domestique, s'occupe de l'administration intérieure. Cette division naturelle des fonctions assigne à chacun des époux son domaine particulier, et fait concourir toutes les facultés diverses au bien commun. Dans la famille chrétienne, il n'y a ni maître ni esclave, et si la religion reconnaît au mari une certaine prépondérance, cette autorité, que la nature même a établie, ne ressemble en rien à ce despotisme arbitraire du pouvoir marital de la famille romaine, par exemple ; elle ne règne que par l'amour et la confiance qu'elle inspire.

Tel est le caractère de l'union conjugale depuis le Christianisme ; la soumission que Jésus-Christ commande à la femme dans l'Evangile, et dont les apôtres rappellent dans leurs Epîtres l'obligation, impose au mari des devoirs dont l'accomplissement assure le bonheur des familles ; le législateur civil a parfaitement défini ces relations, quand il a dit : « Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance ; le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance à son mari. » La religion et la loi civile sont donc d'accord sur ce point ; examinons comment l'une et l'autre sont intervenues pour régler toutes les questions qui se rapportent au mariage.

SECTION Ire.

DU MARIAGE CHEZ LES ROMAINS.

—

§ I. — *Du mariage sous la République.*

Le mariage n'était point, chez les Romains, ce contrat qui unit deux existences en reconnaissant à chacun des époux des droits et en lui imposant des devoirs ; le mari, en recevant sa nouvelle épouse des mains de son père ou de son tuteur, acquérait sur elle un véritable droit de propriété, avec tous les abus et tous les excès que ce droit devait produire. Pour comprendre ce que pouvaient être ces abus, il faut se rappeler que, d'après les dispositions du droit, la jeune fille appartenait à son père au même titre que tous les autres biens de la famille, et, lorsqu'elle passait dans une famille nouvelle, celui qui la demandait pour épouse recourait souvent, pour l'obtenir, à l'emploi des mêmes formalités que pour l'acquisition d'une propriété ordinaire. Ceci explique une des formes du mariage romain, dont nous allons parler, le nom qu'on lui donna et les effets qu'elle produisit.

Le consentement des époux faisait le mariage, qui longtemps fut indissoluble, puisque les jurisconsultes le définissent: « un engagement pour toute la vie, » *consortium omnis vitæ;* mais la participation de l'épouse aux droits de la famille était plus ou moins étendue, suivant le mode de la célébration du mariage.

La loi distinguait trois sortes de mariages :

1° Le premier mode pour contracter mariage avait lieu, suivant Gaïus (1), par l'habitation de la femme au domicile du mari (*usus*) ; mais la puissance du mari (*manus*) n'était pleine

(1) *Olim... usu, farreo, coemptione.* Gaius, I, § 110.

et entière que par la cohabitation pendant une année, sans interruption. Si la femme quittait le domicile conjugal pendant trois nuits seulement, le lien matrimonial était rompu, ou plutôt il ne se formait pas; la femme ne tombait pas en puissance de mari, *in manu mariti*. La loi romaine avait accordé à la femme cette faculté de s'absenter du domicile conjugal, afin de donner plus de liberté au mariage (1). Mais le seul fait de la cohabitation annale, sans interruption, constituait le mariage légal; la femme prenait alors le titre d'épouse; elle était appelée *uxor*, *matrona* (2).

2° La seconde forme de mariage, appelée *confarréation*, avait été instituée pour donner à l'union des époux un caractère de durée et de stabilité, en la consacrant par des cérémonies religieuses. La confarréation avait lieu en présence de dix témoins, avec un appareil et des cérémonies qui faisaient comprendre l'importance de cet acte; elle fut adoptée surtout dans les familles patriciennes destinées à donner aux autels une postérité sacerdotale; elle s'observait encore du temps de Gaïus pour les flamines majeures (3). La confarréation était donc une cérémonie religieuse, instituée, non point pour rendre une femme la propriété de son mari, mais pour consacrer tout mariage approuvé par les lois civiles. Par cette institution, le législateur voulut donner à l'indissolubilité du mariage de sérieuses garanties, et, dans le fait, nous voyons que son but fut atteint en partie, puisque, pendant cinq siècles, les Romains ne songèrent même pas à la possibilité de dissoudre un engagement que la religion avait consacré.

3° Enfin, par le troisième mode, le mari acquérait une

(1) *Lege Duodecim Tabularum cautum erat, si qua nollet eo modo in manum mariti convenire, ut quotannis trinoctio abesset, atque ita usum cujusque anni interrumperet*. Gaius, I, § 3.

(2) Cicer., *Topic.*, 3. — Aulu-Gell., XVIII, 16.

(3) Gaius, I, § 112. — Tacit., *Ann.* IV, 16. — Plin., *Hist. nat.*, lib. XVIII, cap. III.

épouse par des formalités semblables à celles qu'on employait pour l'acquisition d'une propriété quelconque; la *coemption* se faisait en présence de cinq témoins, citoyens romains (1); par cette formalité, le citoyen obtenait sur son épouse tous les droits que donnait la forme solennelle de la mancipation, employée pour conclure ce contrat.

Ces deux derniers actes donnaient au mari une puissance absolue sur sa femme (*manus*); l'épouse était alors qualifiée : *mater familias*.

Telles étaient les formalités employées pour contracter mariage; lorsqu'elles n'avaient pas été complétement remplies, une femme était regardée sans doute comme légitime, son mariage reconnu valide, *justum matrimonium*, mais elle restait étrangère à la famille de son mari, étrangère à ses propres enfants. Pour faire cesser cette fausse situation, il fallait donc que les noces fussent accompagnées des cérémonies religieuses de la confarréation (2) ou des formes civiles de la vente fictive (*coemptio*) (3); alors la femme passait sous la puissance de son mari (4); mais en prenant le nom de son nouveau maître, elle lui appartenait, et tous les avantages qu'elle apportait devenaient sa propriété.

Pour se former une idée exacte des droits attachés à la puissance maritale, il faut la considérer comme l'exercice d'un droit de propriété à l'égard de la femme; il faut même invoquer ce droit pour expliquer cette coutume monstrueuse qui permettait à un mari de prêter sa femme, comme s'il eût cédé pour un temps l'usage de sa maison, de ses propriétés. Tout le monde connaît l'histoire de l'austère Caton, qui livre son

(1) Gaius, I, § 113.

(2) Niebuhr, t. I, p. 324, not. 635. — Denys d'Halicarn., liv. II, ch. xxv.

(3) Heineccius, *ad leg. Pap. Popp.*, lib. II, cap. xIII.

(4) *In manu*, Gaius, *Inst.* I, 112. — Cicer., *Pro Flacco*, t. XII, p. 296, édit. Panckoucke.

épouse à son ami Hortensius, dont elle devient la femme légitime et à qui elle donne des enfants (1). Après la mort d'Hortensius, Marcia revient auprès de son premier mari, et le grave censeur la reprend (2). Caton, en ceci, ne fit que se conformer à une ancienne coutume, dit Plutarque (3), tant était grande la dépravation des mœurs, même avant la décadence de la République!

Ces usages révoltants ne donnent qu'une idée bien incomplète des excès permis à la puissance maritale : un mari pouvait abandonner la propriété de sa femme par la même voie qu'il l'avait acquise; il pouvait la livrer par un contrat de vente; d'où il suit que l'usage le plus modéré qu'il pût faire de sa puissance était la simple répudiation; dans ce dernier cas, la femme délaissée ne recouvrait pas la liberté ; elle rentrait sous la tutelle de son père ou de son plus proche parent.

Ainsi déshéritée de toute espèce de protection, la femme était regardée comme mineure quand il s'agissait de ses droits, mais traitée en majeure quand elle avait le malheur ou la faiblesse de faillir à ses devoirs. L'adultère, qui devenait un devoir d'obéissance quand un mari le commandait, était un crime puni avec la dernière rigueur quand il venait de la faiblesse ou de la passion. Le mari qui exerçait sur la femme un despotisme si brutal durant sa vie, pesait encore, même après sa mort, sur ses destinées, par le pouvoir de lui choisir un tuteur qui succédait à ses droits, et qui pouvait même lui défendre de passer à de secondes noces.

Le mariage eut, dès l'origine, chez les Romains, un double caractère : un caractère politique et un caractère religieux.

Il tira son caractère politique des droits accordés au mari

(1) Strabon, *Geogr.*, lib. II, p. 515.
(2) Lucain, *Pharsal.*, lib. II.
(3) Plutarque, *Vie de Caton*, p. 276.

par le législateur : le mari fut constitué juge en dernier ressort de tous les délits de sa femme, contre les mœurs; mais il ne devait exercer cette magistrature domestique que devant un tribunal composé de cinq membres de la famille de sa femme. Quand elle était accusée d'un délit grave, comme l'adultère, par exemple, la condamnation n'était prononcée qu'à la majorité des voix; mais, quand il s'agissait d'une simple faute, le mari pouvait se contenter de consulter ses parents; souvent même, il se dispensa plus tard de les convoquer, la loi l'autorisant à infliger des peines légères, en rapport avec la faute commise.

Le mariage avait encore un caractère religieux qui relevait sa dignité aux yeux du peuple; le législateur avait compris que cette institution, remontant à la Divinité, devait être rehaussée par les cérémonies du culte. Il établit dans ce but le rit de la confarréation, dont nous avons parlé, et dont il est souvent question dans les antiquités romaines; les cérémonies sacrées tendaient à exprimer le véritable caractère de l'union conjugale, à la rendre plus durable, et, en même temps, à consacrer les droits des époux et leurs obligations d'une manière plus solennelle et plus irrévocable.

§ II. — *Du mariage sous l'empire.*

La corruption des mœurs avait fait des progrès effrayants vers les derniers temps de la république; les relations les plus naturelles de la famille et de la société avaient été complétement altérées; l'institution du mariage, en particulier, était tombée dans un tel discrédit que la source même de la population se trouvait menacée! Une pareille situation éveilla la sollicitude du gouvernement; César, devenu maître de la république, voyant l'avenir de la société compromis, plus encore par le désordre des mœurs que par les guerres et les proscriptions, s'occupa des moyens d'arrêter les progrès de ce

mal et de réparer ses effets désastreux; dans ce but, il eut recours à un système de législation, afin d'arrêter les progrès de la dépopulation. Les premières lois furent complétées dans la suite par un grand nombre de dispositions additionnelles, destinées à encourager le mariage et à favoriser l'accroissement de la population.

Son œuvre, interrompue par les circonstances politiques, fut reprise par Auguste, qui, adoptant les principes posés par son prédécesseur, en fit la base d'une législation célèbre, connue sous le nom de *lois Pappiennes* (*Papia Poppœa*); les lois nouvelles eurent pour objet de favoriser le mariage et de punir le célibat. Cette législation, que les mœurs païennes rendaient nécessaire, joua un rôle très-important jusqu'au règne de Constantin; alors, la réforme des mœurs introduite par le Christianisme l'ayant rendue inutile, elle tomba en désuétude.

Les lois Pappiennes, partant du principe que tout citoyen inutile à la propagation de l'espèce doit être passible d'une pénalité quelconque, imposaient, avec menace, l'obligation de contracter mariage avant un âge déterminé. Celui qui refusait de se marier, ou dont le mariage était stérile, ou bien enfin qui avait perdu son épouse, était atteint par la loi; dans ce dernier cas, il lui était accordé deux ans pour se remarier; mais ce délai expiré, s'il n'avait pas satisfait aux exigences du législateur, il était regardé comme célibataire et puni comme tel. S'il était marié, mais sans enfants, les libéralités qu'il recevait par testament d'un étranger étaient réduites à la moitié des biens de la succession, et au dixième de ces biens seulement quand il s'agissait de la succession de l'épouse avec laquelle il avait vécu dans la stérilité.

Par cette dernière disposition, le législateur ne voulait pas frapper d'une peine les époux dont le tort venait seulement de la nature; elle leur reprochait de n'avoir pas dissous leur union pour passer à un nouveau mariage; mais avant de leur

imposer le divorce, la loi accordait aux époux un délai de deux années pour prouver leur fécondité; après ce délai, l'Etat réclamait ses droits et commandait, en cas de stérilité, la dissolution du lien conjugal.

Si, d'un côté, la loi portait des peines contre la stérilité et le célibat, de l'autre, elle encourageait par des récompenses le mariage, en assurant des priviléges particuliers aux personnes mariées, surtout lorsqu'elles avaient plusieurs enfants; les principales prérogatives accordées au père de famille qui avait trois enfants, à Rome, ou quatre dans les provinces, étaient l'exemption des charges publiques, et la faculté laissée aux époux de pouvoir disposer en faveur l'un de l'autre par testament de la totalité de leurs biens, tandis que s'ils n'avaient pas d'enfants, ils ne pouvaient, comme on vient de le dire, recevoir que la dixième partie de la succession, à cause du mariage, *matrimonii nomine* (1).

D'autres priviléges étaient encore accordés aux personnes mariées, toujours dans l'intérêt de la propagation de l'espèce; voici en quels termes s'exprime à ce sujet Montesquieu : « C'étaient des prérogatives, dit-il, dont on attacha quelques- » unes au mariage seul; on en donna d'autres à ceux qui » avaient des enfants; et de plus grandes à ceux qui avaient » trois enfants. Il y avait de ces priviléges dont les gens » mariés jouissaient toujours, comme, par exemple, d'une » place gratuite au théâtre; il y en avait dont ils ne jouis- » saient que lorsque des gens qui avaient des enfants ou » qui en avaient plus qu'eux ne les leur ôtaient pas; de ce » nombre était la préférence, soit dans les honneurs, soit » dans l'exercice de ces honneurs mêmes (2). »

Enfin, la loi, toujours fidèle au même système, intervenait

(1) M. Troplong, *Influence du Christian. sur le droit rom.*, 2e part., ch. III, p. 172.

(2) *Esprit des lois*, liv. XXIII.

pour commander un acte qui ressort uniquement de la liberté individuelle. Dans une série de dispositions arbitraires, elle imposait l'obligation des secondes noces (1); elle forçait les pères à marier leurs enfants sans leur consentement (2); elle abaissait des barrières regardées jusque-là comme infranchissables, en permettant le mariage des hommes libres avec des affranchies (3); enfin, elle prenait des mesures contre le divorce pour arrêter les progrès du mal le plus nuisible à l'accroissement de la population (4).

Souvent la conscience publique protesta contre ces violations si flagrantes de la liberté individuelle; les citoyens cherchèrent à éluder les prescriptions des *lois Pappiennes;* ils arrivèrent, par des contrats frauduleux, à tromper l'attente du législateur. Ainsi, on abusa étrangement de l'usage des fiançailles, en les contractant dès qu'une jeune fille avait atteint l'âge de sept ans, pour les rompre ensuite lorsqu'elle arrivait à l'âge de la nubilité; par là, on usurpait pendant plusieurs années les priviléges que la loi accordait aux personnes mariées. D'autres fois encore, on évitait les rigueurs légales, soit en contractant des mariages simulés, soit en employant des moyens frauduleux pour cacher le divorce. On parvenait ainsi à se soustraire aux peines portées par la loi, ou bien on participait aux avantages qu'elle assurait, sans remplir les conditions exigées. Quand une société professe un pareil mépris des lois fondamentales de la famille et de la nature, elle est bien près de sa ruine! C'est ainsi que le mariage fut déconsidéré et qu'il perdit le peu de dignité qu'il avait conservé jusque-là!

Telles sont les principales dispositions de ces lois, si op-

(1) Ulpian. XIV.
(2) *De ritu nupt.*, l. XIX, D.
(3) Tite Live, l. XXXIX, 19.
(4) Heineccius, liv. II, cap. XVIII.

posées à l'esprit du Christianisme, et qui furent cependant jugées nécessaires à la conservation de la société à cette époque; et quand on songe que ces combinaisons n'atteignaient que très-imparfaitement leur but, on est forcé de se demander ce que serait devenu le monde si le Christianisme n'était venu mettre un terme à cette effrayante démoralisation, en prêchant ces doctrines saintes et fécondes qui ont transformé les institutions et régénéré la société tout entière !

SECTION II.

DU MARIAGE DEPUIS LE CHRISTIANISME.

§ I. — *Efforts de l'Eglise pour réformer la législation du mariage.*

Le Christianisme avait trouvé le mariage dégradé par la corruption des mœurs et profané par une législation qui, pour remédier à un mal, l'avait aggravé ; pour réparer quelques désordres, avait creusé des abîmes. Cette union sacrée de l'homme et de la femme, dont la perpétuité contribue en même temps à la sécurité de la famille et au bonheur de la société, n'était plus qu'une association passagère qui durait ce que durent un caprice, une passion, et qui était brisée avec autant de facilité qu'un contrat sans importance; la loi civile avait voulu intervenir, mais ses dispositions, au lieu de remédier au mal qu'il s'agissait de détruire, avaient multiplié les abus qu'elles voulaient réformer; le mariage n'était plus qu'une affaire d'intérêt, qu'une opération financière qui permettait aux débiteurs obérés de se débarrasser de leurs créanciers, aux patriciens ruinés de relever leur fortune d'une manière facile et prompte; personne ne s'inquiétait des conditions qui seules peuvent assurer le bonheur de l'union conjugale.

Dans l'œuvre de régénération qu'il entreprenait, le Christia-

nisme ne voulut pas marcher dans les voies suivies par le législateur civil; il ouvrit un chemin nouveau, et employa pour guérir cette plaie morale de la société des remèdes opposés à ceux que la prudence humaine avait toujours suggérés.

Le Christianisme voulant faire de l'union de l'homme et de la femme une société sainte et permanente, commença par établir le principe d'indissolubilité du mariage comme une règle fondamentale de discipline; il purifia ce contrat et l'anoblit en l'élevant à la dignité de sacrement : « L'Eglise » dresse le contrat du mariage chrétien, dit Tertullien; l'o- » blation le confirme, la bénédiction en devient le sceau, » les anges le rapportent au Père céleste, qui le ratifie. Deux » fidèles portent le même joug; ils ne sont qu'une chair, » qu'un esprit; ils prient ensemble; ils jeûnent ensemble; ils » sont ensemble à l'église et à la table de Dieu, dans la persécu- » tion et dans la paix (1). »

Le lien matrimonial, ainsi consacré par la religion, ne devait plus être brisé par la fantaisie, la passion, ou l'intérêt; mais il acquérait une consistance qu'il n'avait jamais eue. Pour renverser la législation d'Auguste, fruit d'un matérialisme grossier, Constantin formula un système nouveau, en harmonie avec la loi chrétienne; il proscrivit le divorce en proclamant l'indissolubilité du mariage; il supprima les dispositions exclusives qui défendaient aux hommes libres d'épouser des esclaves, en décrétant la liberté absolue dans le choix des époux (2). Son œuvre fut complétée par ses successeurs, dont la législation renferme une série de dispositions que nous aurons bientôt occasion d'examiner.

Pour régénérer la famille, le Christianisme ne se contenta pas de travailler à la réforme des abus qui avaient porté si gravement atteinte à sa constitution; il releva la dignité de

(1) Tertull., *Ad uxor.*
(2) Decret., tit. IX, c. I, *De conjugio servorum.*

la femme que la corruption et la licence avaient dégradée ; et par sa fermeté à conserver la monogamie et à maintenir le principe de l'indissolubilité du lien conjugal, il parvint à anoblir la condition de l'épouse dont l'existence et la position sociale ne furent plus vouées au caprice ou à l'arbitraire; à force de zèle et de persévérance dans ses efforts, il parvint à créer la famille des temps modernes ; la femme cessa d'être estimée à prix d'argent comme une marchandise vulgaire ; elle recouvra les droits qu'elle tenait de la nature et que la force lui avait fait perdre ; la polygamie, le concubinat, et le divorce furent déclarés illicites, et même quelquefois frappés de peines. Ces différentes réformes accomplies successivement sous l'influence des idées chrétiennes nous autorisent à dire que c'est réellement au Christianisme que la société doit la constitution de la famille moderne.

Les efforts de l'Eglise pour faire pénétrer dans la famille les principes de morale de l'Evangile rencontrèrent souvent de la part des passions rebelles une vive résistance ; la société barbare d'abord, et ensuite la société féodale se mirent en insurrection contre la législation chrétienne du mariage; mais malgré cette opposition quelquefois violente, dernière manifestation de la réaction païenne contre la loi nouvelle, les évêques et les conciles n'en poursuivirent pas moins l'accomplissement de leur œuvre essentiellement civilisatrice; et après des efforts soutenus, le principe chrétien triompha ; il pénétra dans les institutions et servit de fondement à la législation des peuples civilisés.

Les difficultés qu'ils eurent à vaincre et les lenteurs qui retardaient le succès de leurs efforts ne découragèrent jamais les évêques. Comprenant la relation intime qui existe entre les mœurs publiques et la constitution de la famille, ils travaillèrent sans relâche à perfectionner la législation du mariage, afin d'arriver plus sûrement à la réforme générale des institutions. Ainsi, au moyen âge, appuyés sur les principes

du droit public universellement admis, ils évoquent la connaissance de toutes les causes matrimoniales qui, d'après l'organisation sociale, leur revenaient de droit. Leur intervention sur ce point, comme dans tous les actes importants de la vie civile, était alors, non-seulement légitime, mais encore réclamée par l'intérêt même de la société.

En effet, l'enfant, après son entrée dans la vie, ne prenait rang dans la société, soit civile, soit religieuse, que par l'initiation du baptême ; dès lors la décision de toutes les questions qui se rattachaient à la filiation, à la légitimité, à l'état des personnes, appartenait à l'Eglise, seule compétente pour prononcer sur ces sortes de causes.

De même, le mariage étant aussi un sacrement, devait être soumis à la juridiction de l'autorité ecclésiastique, qui avait la connaissance de la dot, du douaire, des conventions matrimoniales, de la nullité ou de la validité du mariage, de l'adultère même. L'Eglise attira donc à elle les causes matrimoniales, pour exiger de tous ceux qui voulaient s'engager dans cette union, l'observation de la loi chrétienne.

Les évêques commencèrent sous Constantin, et achevèrent sous Charlemagne la promulgation de la législation chrétienne du mariage ; cette législation se rapportait aux points suivants : elle consacrait l'indissolubilité du mariage, et son unité, et par là elle condamnait le divorce et le concubinat ; elle établissait plusieurs empêchements, et prescrivait l'accomplissement de certaines formalités ; elle frappait de nullité le mariage contracté malgré un empêchement, ou avec l'omission des formes prescrites. Tels étaient les principes établis dès l'origine par la loi ecclésiastique ; mais outre ces dispositions générales qui avaient pris place dans le droit canonique, l'Eglise s'occupait encore d'établir des règles particulières destinées à perfectionner cette législation, et à faciliter son observation. En même temps, ses lois devenaient le type et le modèle que se proposait le législateur civil pour réussir

dans la tâche de réformer les institutions et de perfectionner la constitution de la famille ; c'est ce qu'on voit en particulier dans la législation matrimoniale du moyen âge dont nous allons dire quelques mots en finissant.

Le régime matrimonial dominant sous la féodalité, était la communauté de biens, que les auteurs font remonter à différentes causes : quelques-uns ont voulu qu'elle se rattachât à la législation romaine ; mais cette opinion, fondée sur deux textes peu concluants (1), ne soutient pas l'épreuve d'une sérieuse critique. Aussi peut-on dire avec Grosley : « L'exemple » du mari, dont parle Scévola, est un fait singulier ; quelle » influence le caprice et la fantaisie d'un bourgeois de Rome, » contemporain de Scévola, pouvaient-ils avoir sur les » mœurs des Gaulois (2) ? » Une opinion, défendue par d'éminents jurisconsultes modernes, donne à cette institution une origine purement gallique, mais elle ne s'appuie pas sur des raisons assez convaincantes pour commander notre conviction. Le Christianisme seul, par les idées d'association et d'égalité qu'il propageait, a pu donner naissance à la communauté de droits et de biens entre les époux (3).

Sans doute l'esprit du moyen âge, si favorable aux associations, dut influer sur cette communauté entre époux, que certaines coutumes faisaient partir de la célébration du mariage. Beaumanoir écrivait au XIIIe siècle : « Chacun sait que compeignie se fait par mariage ; car, sitôt comme mariage » est fait, les biens de l'un et de l'autre sont communs » par la vertu du mariage. Mais voires est que, tant » comme ils vivent ensemble, l'homme est mainbournis» sière (4). »

(1) V. la 75e épître du liv. IV des *Epigrammes de Martial*, et la loi 16, § 3, D. *De alimentis vel cibariis.*

(2) *Recherches pour servir à l'histoire du droit français*, p. 18.

(3) M. Troplong, *Préface du contrat de mariage*, p. 95 et suiv.

(4) Voy. *Assises des bourgeois*, ch. CXVIII, CLXV, CLXIX, CLXXII.

Cette amélioration dans le sort de la femme ne lui était pas assurée en vertu du contrat de mariage, mais elle résultait d'une convention particulière et facultative ; cependant, tout concourait à propager le régime matrimonial de la communauté ; le respect dont la femme était entourée et le sentiment d'égalité qui gagnait toutes les classes, devaient étendre sans cesse ce bénéfice à un plus grand nombre de mariages. Aussi, la Somme rurale, les Etablissements de saint Louis, les assises des bourgeois, nous représentent-ils la forme de la communauté comme généralement adoptée au moyen âge, mais seulement à l'égard de la femme noble ou franche. Le mariage ne pouvait produire cet effet que quand il était légitime, et il n'était réputé légitime que lorsqu'il était contracté entre des personnes capables ; la femme serve ne pouvait jouir du bénéfice de la loi, par la raison que la puissance maritale ne s'appliquant réellement qu'aux femmes franches, la femme engagée dans la servitude dépendait plutôt de son seigneur que de son conjoint.

Non-seulement la femme serve n'était pas émancipée par son mariage avec un homme libre, mais encore l'union contractée par un Franc avec une serve avait pour effet, sous le règne des Carlovingiens, de réduire le Franc en servitude. Cette loi, si contraire aux idées chrétiennes, fut frappée de réprobation par le Christianisme ; le droit canonique finit par en obtenir l'abrogation, et le mariage entre deux personnes de condition différente fut permis, sans entraîner ces conséquences défavorables.

La femme resta toujours soumise à l'autorité maritale, et fut frappée de certaines incapacités, telle que celle de ne pouvoir rendre seule témoignage en justice : *Qui fait appeler femme mariée, sans l'authorité de son mari, follement la fait appeler ;* on admit une exception en faveur d'une marchande publique, ou dans le cas d'un délit commis par elle (1) ;

(1) *Cour des bourgeois*, ch. CXVI. — Jean Desmares, *décision* 76. — Cette exception est admise par nos articles 215, 216, 220 *Cod. Nap.*

il lui fut défendu de s'obliger et de disposer de ses biens, à moins qu'elle ne contractât pour le ménage ou que l'acte ne profitât au mari (1).

La plupart de ces dispositions, et celles dont nous allons parler bientôt, furent introduites dans la législation civile par le droit canonique ; et, comme elles ont servi de fondement à notre législation moderne sur le mariage, on peut en conclure que la loi française, sur ce point, a été réellement inspirée par le Christianisme.

§ II. — *Législation des empêchements de mariage.*

Un des éléments qui contribua plus puissamment à la reconstitution de la famille et à la régénération des mœurs publiques, fut cette législation célèbre des empêchements de mariage qui joua un très-grand rôle sous le règne des empereurs chrétiens ; par là furent réhabilités, dans l'intérêt de la société, ces grands et salutaires principes de morale dont l'oubli avait produit une si épouvantable corruption sous le règne des dieux ! En proscrivant le mariage entre les membres d'une famille, à des degrés déterminés, le législateur chrétien faisait un acte d'une haute sagesse ; il savait qu'une fois les barrières du droit naturel abaissées sur la question des mœurs, les passions de l'homme ne connaissent plus de limites, et que le seul moyen de leur imposer un frein, c'est de ne jamais pactiser avec elles, c'est de les refouler jusque dans leurs derniers retranchements ; aussi, l'Eglise ayant résolu, de concert avec le pouvoir civil, d'empêcher le mariage aux degrés que la loi naturelle condamne, ne crut pouvoir atteindre son but qu'en le proscrivant de la manière la plus absolue et la plus rigoureuse, même à des degrés auxquels la nature semble autoriser l'union des époux.

(1) *Cour des bourg.*, ch. CXVII, CLXX. J. Desmares, *décis.* 56. — Voyez *Cod. Nap.*, art. 117, 1419.

L'Eglise, d'ailleurs, fut forcée de se montrer excessivement sévère dans sa législation sur les empêchements de mariage, par la nécessité où elle se trouva, durant plusieurs siècles, de repousser par tous ses actes les accusations calomnieuses des païens contre les prétendues habitudes d'immoralité qu'ils prêtaient aux chrétiens ; par l'austérité de leurs mœurs, par la sévérité de leurs relations, par la rigidité de leur vie, les chrétiens opposaient à leurs ennemis une réponse convaincante, qui les justifiait, mieux que tous les raisonnements, des reproches qu'on osait leur adresser ; le spectacle de leurs vertus fermait la bouche de leurs adversaires et faisait suffisamment justice d'accusations inspirées par la haine et démenties par l'évidence des faits.

Enfin, un dernier motif des prohibitions prononcées par la loi ecclésiastique, en matière de mariage, venait, comme le répètent souvent les Pères de l'Eglise, du désir d'élargir, de dilater les relations entre les hommes ; d'étendre, autant que possible, les liens de famille entre tous les membres de la société chrétienne, au lieu de les resserrer dans le cercle d'une parenté, d'autant plus limitée, qu'on tolère plus facilement les alliances entre ses différents membres. L'Eglise agissait avec une profonde sagesse en multipliant parmi ses enfants les relations de bienveillance et d'affection mutuelle par des alliances qui fortifiaient les liens sociaux, et en travaillant à développer tous les éléments d'union et de concorde entre les hommes (1). C'est pour cette raison que dans la suite des âges la législation ecclésiastique se montra toujours plus sévère sur ce point que la législation civile.

L'Eglise, en établissant des empêchements de mariage, a suivi les inspirations d'un sentiment naturel qui impose des limites au choix des époux. Tous les peuples civilisés de l'an-

(1) Consulter : S. Augustin., *De civit. Dei*, lib. XV, c. XVI, *De jure connubiorum* ; — S. Chrysost., *Analys. de l'Ecrit., livr. des Nombr.* ; — S. Ambros., *Epist.* 60, *ad Paternum*.

tiquité ont reconnu certains empêchements de mariage motivés par la parenté ; de là, cette unanimité des législateurs à condamner comme illicites et incestueuses les unions contractées dans les degrés prohibés. Ainsi, le fondateur des lois romaines, Numa, défendit le mariage entre les parents au quatrième degré, c'est-à-dire entre les cousins germains, puisque les degrés se comptaient dans les deux familles des époux; plus tard, Auguste limita cette prohibition au second degré ; par cette concession, l'auteur des lois Pappiennes poursuivait l'application de son système, qui avait pour but d'aplanir tous les obstacles au mariage, et par là de favoriser l'accroissement de la population par tous les moyens en son pouvoir.

Cette tolérance légale créa d'immenses difficultés aux empereurs chrétiens, qui durent se contenter d'introduire dans leurs lois la seule réforme que les mœurs rendaient possible, en revenant aux prohibitions portées par Numa. Plus tard, Charlemagne parut adopter les mêmes principes, puisqu'il se contenta de maintenir l'empêchement au quatrième degré; mais il l'étendit en réalité, car il introduisit la manière de compter du droit canonique qui ne calcule les degrés que dans la famille de l'un des époux; d'où il suit que les cousins germains, par exemple, deviennent parents au deuxième degré.

On doit considérer comme une des principales causes de la réforme générale des mœurs dans la société cette extension des empêchements de mariage. Les évêques, qui avaient pour mission de travailler à rendre plus pures et plus saintes les relations de famille, s'occupèrent de bonne heure de la législation du mariage ; après avoir inspiré les lois de Constantin et d'Honorius sur les empêchements motivés par les relations de parenté et d'affinité (1), ils s'adressèrent directement aux

(1) *Cod. Theod.*, III, 12, 1, 2, 3, 4, ann. 339, 355, 396.

peuples pour les inviter à renoncer à leurs habitudes vicieuses et à faire disparaître les scandales dont on avait vu longtemps de trop fréquents exemples ; souvent, ils firent entendre des menaces et des anathèmes, mais leurs rigueurs étaient commandées par le désordre des mœurs païennes qui régnaient encore dans la société ; les abus qu'il s'agissait de réprimer étaient si graves, que le concile d'Agde fut obligé de défendre les unions avec les sœurs, les cousines, belles-mères, tantes, nièces, ou avec les personnes qui seraient nées de *la propre consanguinité:* « Nous les défendons dans le » présent, disent les Pères du concile, de manière à ne pas » dissoudre de plein droit ces sortes d'unions contractées » jusqu'à ce jour ; mais, du moins, ceux auxquels est inter- » dite une conjonction illicite auront la liberté d'en contrac- » ter une meilleure (1). »

L'Eglise était obligée d'agir avec vigueur pour faire disparaître de la société chrétienne des crimes que l'immoralité, léguée par le paganisme, avait rendus trop fréquents.

Le pouvoir temporel, de son côté, encourageait ces efforts en faisant entrer dans la législation civile des mesures prohibitives qui fortifiaient l'autorité des empêchements canoniques ; à partir du v[e] siècle, la loi civile, empruntant ses inspirations aux lois ecclésiastiques, défendit le mariage entre l'oncle et la nièce, entre le beau-frère et la belle-sœur, et entre les cousins germains (2). La prohibition portée contre ces sortes d'unions n'est pas seulement *prohibitive*, mais *dirimante;* le mariage réputé incestueux est nul de plein droit aux yeux de l'Eglise et de la société ; les époux qui l'ont contracté doivent être séparés, et les enfants déclarés illégitimes ; les dots et donations à l'occasion du mariage sont confisquées ; la rigueur de la loi va si loin qu'elle ôte aux époux coupables

(1) *Concil. Agathense,* art. 61, ann. 506, *Sirmond, Conc. Ant. Gall.*
(2) *Cod. Theod.,* loc. cit.

jusqu'à la disposition testamentaire des biens qui leur appartiennent; ces biens reviennent aux parents successibles *ab intestat;* à défaut de successibles, ils appartiennent au fisc (1).

L'empêchement de disparité de culte entra aussi dans les dispositions de la loi. Théodose le Grand défendit, sous les peines de l'adultère, le mariage entre les chrétiens et les Juifs; et, dans le cas d'infraction à la loi, la poursuite judiciaire fut accordée aux proches parents et même aux étrangers (2). La prohibition fut attachée à la disparité des cultes et non à la dissidence de foi (3); et, à ce propos, on doit signaler une différence importante entre les dispositions de la loi civile et les règlements des conciles; tandis que les empereurs ne portèrent pas atteinte à la validité des mariages entre les catholiques et les hérétiques, l'Eglise, en haine de l'erreur, ne voulut faire aucune distinction entre les hérétiques et les infidèles, dans ses lois sur cette matière; ainsi, le concile de Chalcédoine de l'an 451 interdit d'une manière absolue le mariage des catholiques avec les hérétiques, les païens ou les juifs; il ne le tolère que dans le cas où celui des époux qui professe l'hérésie promet solennellement de se convertir à la foi orthodoxe (4).

L'Eglise d'Occident ne poussa pas aussi loin la rigueur de cette prohibition; le concile d'Agde, de l'an 506, ne confondit point les hérétiques avec les juifs et les païens; il n'imposa pour condition du mariage avec les hérétiques qu'une simple promesse de se convertir à la foi catholique (5). L'Eglise blâmait les mariages contractés avec les hérétiques sans cette

(1) *Cod. Theod.*, III, 12, 3.

(2) *Cod. Theod.*, III, 7, 2, ann. 388.

(3) *Impedimentum, non disparitas fidei, sed disparitas cultus. Summ. Theol., supplem.*, 3ᵉ pars, q. LIX, art. 1.

(4) *Concil. Chalced.*, ann. 451, *Sirm. Conc. ant. Gall.*

(5) *Concil. Agathense*, ann. 506, art. 67.

promesse, mais elle les regardait comme valides et n'ordonnait pas leur dissolution (1).

A mesure que les principes du Christianisme, relativement à l'indissolubilité du mariage, reçurent une application plus générale et prirent un plus grand empire sur la société, la législation des empêchements du mariage fut formulée d'une manière plus complète, et se montra plus sévère et plus rigoureuse. Charlemagne, dans un ensemble de dispositions qui constituent tout un système, posa les bases de prohibitions matrimoniales qui furent appliquées par l'Eglise, avec les modifications nécessitées par les changements de temps et de mœurs, et qui ont servi de fondement à notre législation moderne.

Après avoir promulgué la législation des empêchements de mariage, l'Eglise dut s'occuper de déterminer les cas où le lien conjugal pouvait être frappé de nullité ; obligée pendant plusieurs siècles de tolérer le divorce, comme nous le verrons

(1) V. *Confér. ecclés. de Paris*, t. III, liv. I, conf. 2. Cette doctrine sur la validité du mariage entre les catholiques et les hérétiques s'est perpétuée dans l'Eglise de France, en particulier, jusqu'au XVIIe siècle. Dans un concile de Toulouse, de l'an 1228, tenu sous la présidence d'un légat pontifical, à l'époque de la guerre des albigeois, on fit défense aux femmes héritières et propriétaires de châteaux de se marier avec les ennemis de la foi et de la paix publique : « *Matrimonium non contrahant cum inimicis fidei et quietis publicæ.* » En cas de contravention, on confisquait les châteaux au profit des seigneurs du pays, *mais on n'annulait pas les mariages* (*Additio ad summam concil.*, Léon Bail, in-fol., 1645). — Au XVIIe siècle, une discipline plus rigoureuse prévalut; la première prohibition pour cause de disparité de foi fut prononcée par le concile de Bordeaux, de 1607 : « *Prohibemus ..... quibuscumque sacerdotibus ut quoscumque quomodolibet ad sacramentum matrimonii admittant quorum alter hæresim profiteri comprobatur.* » Ce fut un retour à l'ancienne discipline du concile de Chalcédoine. Plus tard, par l'édit de novembre 1680, la loi civile a défendu le mariage des catholiques et des protestants; actuellement, l'Eglise tolère ces sortes d'unions en imposant à celui des époux qui professe l'hérésie l'obligation de s'engager par serment à faire élever ses enfants dans la religion catholique.

bientôt, elle n'avait pas eu l'occasion de définir les circonstances qui pouvaient atteindre la validité d'une union durable ou passagère, selon la seule volonté des parties contractantes; quand la faculté du divorce était abandonnée, tantôt au caprice du mari seulement, et tantôt à la volonté arbitraire des deux époux, quand toutes les barrières opposées par les anciens législateurs aux progrès de ce mal avaient été impuissantes, quand enfin, non-seulement la loi civile, mais encore la loi ecclésiastique, forcée de s'avouer vaincue, ne songeait même pas à interdire un prétendu droit, que la licence des mœurs semblait légitimer, comment l'Eglise eût-elle pu penser à préciser les causes qui frappent de nullité le mariage? Comment eût-elle pu songer à définir les raisons qui empêchent la validité du contrat entre les époux auxquels le divorce donnait la facilité de briser leur union selon leur bon plaisir? Mais lorsque le principe d'indissolubilité du lien conjugal eut triomphé complétement, l'autorité religieuse dut introduire dans la jurisprudence de nouvelles dispositions, en prévision du cas où l'engagement des époux aurait été nul dans son origine, soit pour cause d'incapacité de l'un des deux contractants, soit par l'omission de quelques-unes des formalités prescrites par le législateur pour la validité du mariage; dans l'un ou l'autre cas, le mariage fut frappé de nullité; la loi restitua aux époux une liberté qu'ils n'avaient pu perdre que temporairement, puisque les liens matrimoniaux n'avaient jamais existé. Cette disposition, sans compromettre le principe d'indissolubilité, puisque dans aucun cas le divorce ne pouvait être prononcé sur un mariage reconnu valide et légitime dans son origine, offrait à la société les garanties que semblent exiger les intérêts des familles et les droits de la morale publique; la nullité du mariage ne portait aucune atteinte à l'indissolubilité, car on ne détruit pas ce qui n'a jamais existé.

La nullité du mariage ayant été ainsi distinguée du di-

vorce et l'indissolubilité proclamée en principe, il fallut apporter une attention particulière pour déterminer les conditions exigibles pour la validité de l'engagement des époux ; on s'occupa surtout de séparer avec soin les motifs de nullité qu'on crut devoir admettre des causes qui avaient paru suffisantes pour permettre autrefois le divorce. Les principaux motifs qu'on adopta furent puisés, soit dans les obstacles qui empêchent les époux de s'engager validement, et qu'on appela, pour cette raison, *empêchements* du mariage, soit dans l'omission des *formalités* exigées pour la validité du mariage.

Parmi les empêchements de mariage, on distingua les empêchements *absolus* et les empêchements *relatifs*. Lorsqu'un des deux époux, par suite d'un défaut personnel, était physiquement incapable d'accomplir les devoirs du mariage, la loi déclarait que ce mariage, atteint de nullité depuis le moment où il avait été contracté, n'avait jamais pu exister, et elle rendait les époux à la liberté ; elle reconnaissait aussi des empêchements relatifs, prenant leur source dans les rapports qui existaient entre les époux avant le mariage et qui ne peuvent s'accorder avec les nouvelles relations résultant de l'union conjugale ; parmi ces empêchements, le principal est la parenté, fondé sur une répugnance naturelle et instinctive qui doit éloigner l'homme des unions incestueuses.

A côté de ces différentes sortes d'empêchements, le législateur admit une nouvelle cause de nullité du mariage provenant de l'omission des formes prescrites pour sa validité. La principale de ces formes est le consentement libre des époux, qui suppose l'absence de toute contrainte morale ou physique, de toute pression de la force ou de la séduction, pour arracher un consentement qui doit procéder uniquement de la volonté spontanée et indépendante des contractants.

Ainsi, dans tous les cas où il était prouvé qu'il y avait eu quelque empêchement, soit absolu, soit relatif à l'union des

époux, ou bien lorsqu'il était certain qu'il y avait eu omission de quelqu'une des formes prescrites par le législateur pour la validité du mariage, le contrat était frappé de nullité dans son origine, et cette nullité entraînait la cassation du mariage. Ces nullités toutefois ne pouvaient jamais être déterminées d'une manière assez précise pour résoudre toutes les difficultés imprévues ; aussi vit-on souvent des époux à qui on refusait le divorce, chercher à en reproduire les abus en faisant valoir des empêchements supposés, ou en alléguant l'omission de certaines formalités prescrites.

Tel est, dans son ensemble, le système de législation de Charlemagne ; il posa les bases hardies, sans doute, mais incomplètes, du droit nouveau, en consacrant l'indissolubilité du mariage ; par là il fit prévaloir, à une époque de barbarie, un principe digne d'une civilisation plus avancée. Mais son œuvre n'était pas achevée ; il avait posé un principe fécond de régénération sociale ; pour en obtenir l'application et en développer les conséquences, il s'appuya sur l'autorité spirituelle, laissant à la loi ecclésiastique le soin de déterminer les dispositions accessoires et d'établir les règles particulières qui doivent présider à la formation du lien conjugal.

Ainsi mise en demeure de continuer l'œuvre du grand législateur, l'Eglise intervint pour établir différents empêchements, et, en particulier, ceux fondés sur la parenté ; ses règlements sur ce point montrent de sa part une vigilante sollicitude pour réformer les mœurs, et une parfaite intelligence des besoins de la société ; aussi doit-on rendre à son action une éclatante justice ; dans un temps où les familles qui jouissaient des avantages de la fortune et des honneurs avaient surtout en vue, dans leurs unions matrimoniales, de conserver leurs priviléges et de faire passer à leurs descendants leurs biens et leurs titres de noblesse, l'Eglise combattit cette tendance en établissant sa législation sur les degrés de consanguinité qui entraînaient la nullité du mariage, et elle

veilla avec une inflexible sévérité à l'exécution de ses lois; par sa fermeté, elle assura de plus à la société, suivant la remarque de Montesquieu, un avantage physiologique incontestable, résultant du croisement des races toujours favorable au perfectionnement physique de l'humanité; mais sa législation était surtout inspirée par des motifs d'un ordre plus élevé; elle agissait dans l'intérêt même de la morale publique qui ne permet pas que l'intimité de la famille, ce premier charme de la vie, puisse éveiller de coupables désirs ou abriter des passions que la nature condamne. Les nations de l'antiquité elles-mêmes furent tellement pénétrées de ce sentiment que, malgré la dépravation de mœurs dont nous avons parlé, elles condamnèrent toujours les unions incestueuses.

Depuis Charlemagne, la puissance ecclésiastique fut seule chargée de prononcer sur les questions relatives aux empêchements de mariage; elle établit qu'aucun chrétien ne devait prendre une femme dans sa parenté, jusqu'à la septième génération; la permission du mariage au quatrième degré ne devait être accordée qu'aux princes, et pour cause d'utilité publique. Toutes les unions qui ne respectaient pas ces limites étaient considérées comme incestueuses et conséquemment déclarées illicites; la proximité des liens du sang était, aux yeux de l'Eglise, un obstacle absolu au mariage, et une cause de nullité s'il avait été contracté avec cet empêchement; les enfants issus de ces sortes d'unions étaient déclarés illégitimes.

Ces mesures prohibitives, dictées au législateur chrétien par les conseils d'une sage prudence, ne purent faire cesser les abus qu'on voulait réprimer; les passions humaines, toujours ingénieuses à éluder les prescriptions légales, trouvèrent l'occasion de faire revivre le divorce sous toutes ses formes, avec toute sa licence; comme l'usage n'existait pas encore de consigner dans un registre les actes de l'état civil,

on ne pouvait calculer les degrés de parenté que sur les renseignements, toujours intéressés, des époux, et sur les indications, souvent fort vagues, fournies par les témoins appelés à cet effet; on comprend ce qu'un pareil moyen devait avoir d'abusif, et quelle facilité il laissait aux époux qui voulaient obtenir un véritable divorce, en faisant casser leur mariage sous prétexte qu'il avait été contracté à un degré prohibé. L'histoire est remplie de faits de ce genre, qui aujourd'hui paraissent de véritables divorces, et qui autrefois étaient autorisés par l'usage et s'accomplissaient naturellement sans qu'il y eût violation des prescriptions de la loi civile.

Le législateur chrétien, après avoir formulé un système complet relativement aux empêchements de mariage, intervint encore pour prescrire certaines formes dont l'omission entraînait la nullité du lien conjugal; la principale de ces formes fut le consentement libre des époux, consentement si nécessaire, que la faculté leur fut laissée, en cas de violence, de réclamer l'annulation du contrat. L'histoire du moyen âge fournit une preuve remarquable de l'adoucissement introduit dans les relations de famille à cette époque; car, tandis qu'on invoquait fréquemment le prétexte d'un empêchement de parenté pour obtenir l'annulation du mariage, on n'alléguait que rarement le motif de la violence employée pour obtenir un consentement forcé, ce qui semblerait prouver qu'à cette époque encore à demi barbare, l'oppression domestique avait perdu sa rigueur primitive.

La loi ecclésiastique reconnut encore une autre influence qui peut exercer une sorte de pression sur le consentement: la séduction. Pour prévenir ce danger, le législateur prescrit, comme condition essentielle à la validité du mariage, le consentement des parents, chargés de protéger leurs enfants pendant leur minorité, contre l'entraînement des passions irréfléchies de leur cœur. Ainsi, l'autorité paternelle, après avoir veillé sur l'enfant au milieu des dangers continuels du pre-

mier âge, protégeait la jeunesse contre des périls plus funestes encore venant des illusions des sens et de l'inexpérience de la vie. Cette nécessité du consentement du père au mariage de son enfant rendit à la puissance paternelle une partie de l'autorité qu'elle avait perdue chez les Germains. Après avoir longtemps souffert des excès de cette puissance, ces peuples étaient tombés dans un excès opposé en l'abolissant complétement. Le Christianisme lui rendit l'influence raisonnable qui lui est due, en la faisant intervenir dans un acte important, où son concours légitime est ordinairement utile au bien de la société et au bonheur des familles.

Parmi les autres conditions exigées pour la légitimité du mariage, on trouve la constitution de la dot et la bénédiction de l'Eglise (1). Au prêtre appartient la connaissance des causes matrimoniales ; on doit lui faire connaître les liens de parenté qui existent entre les futurs époux ; c'est de cette ancienne formalité que procède l'usage des publications de bans qui précèdent le mariage, usage qui fut introduit d'abord en France. Toutes ces mesures avaient pour but d'entourer les mariages d'une publicité d'autant plus nécessaire, à cette époque, qu'on n'avait pas encore adopté la coutume d'inscrire sur des registres publics les principaux actes de la vie civile.

Le mariage fut prohibé, dans la suite, pendant certains temps de l'année, tels que l'Avent et le Carême (2) ; les évêques étaient constitués juges de la violation de ces règles (3) ; l'appel de leur sentence était déféré au pape, établi juge en dernier ressort de toutes les causes matrimoniales.

Enfin, pour achever son œuvre et compléter le code matrimonial, le législateur fixa les causes qui peuvent motiver la séparation des époux, afin d'empêcher les abus qui s'étaient

(1) *Capitul.* VI, 130, 133. — VII, 59, 105, 179.

(2) *Assis. de Jérusalem,* cap. CLXI.

(3) *Edict. Childeb.*, ann. 595, cap. VI, 419. — VII, 305.

souvent reproduits. La séparation fut admise dans l'intérêt du mari ou de la femme et dans celui de leurs enfants; elle affranchissait les époux des devoirs de la vie commune, lorsque de funestes divisions la rendaient insupportable; sage mesure qui produisait souvent, après un éloignement momentané, de salutaires regrets, et qui aboutissait, après des concessions mutuelles, à une réconciliation durable.

Toutefois, la séparation des époux devint souvent un danger que la loi civile s'empressa de réprimer. Les époux éloignés l'un de l'autre se croyaient libres et contractaient de nouveaux liens, comme si la liberté de vivre séparés avait donné la licence du divorce. Pour remédier à cet abus, on exigea, pour la séparation, le consentement mutuel des époux; dans la suite, cette restriction ne suffisant plus, on eut recours aux formalités judiciaires adoptées depuis par la jurisprudence moderne, qui ne reconnaissent de séparation légitime que celle prononcée par les tribunaux.

Tel est, dans son ensemble, le système de législation matrimoniale appliqué par l'Eglise à la société chrétienne au moyen âge, et dont l'esprit se retrouve dans nos lois modernes; mais, en même temps qu'elle recommandait aux évêques de veiller à l'observation de ses lois, elle travaillait à les perfectionner et à donner au mariage de nouvelles garanties, en prenant des dispositions si sages que le législateur les a fait entrer, en grand nombre, dans la loi civile; aussi, l'influence du droit canonique sur la législation civile du mariage se manifeste-t-elle avec une évidence dont nous allons essayer de montrer les principaux caractères.

Le premier soin de l'Eglise a été de donner au mariage la plus grande publicité, afin d'assurer l'exécution des lois relatives aux empêchements qui s'opposent à l'union des époux. Dans ce but, le concile de Trente exigea trois publications qui doivent se faire pendant la messe paroissiale, trois dimanches ou jours de fête consécutifs, afin de laisser aux per-

sonnes qui connaîtraient un empêchement, le temps de le faire connaître (1).

La loi civile intervint de bonne heure en France, pour faire exécuter cette disposition; l'article XL de l'ordonnance de Blois exige également la publication des trois bans prescrite par la loi religieuse; le décret du concile de Trente est en pleine vigueur maintenant; depuis que le mariage a été sécularisé, la loi civile a imposé une prescription analogue, en exigeant que les bans fussent affichés dans les mairies du domicile des contractants (2).

Ces publications, dont les évêques peuvent dispenser après le premier ban, ont pour but d'appeler les oppositions de la part des personnes qui connaîtraient un empêchement au mariage et d'obtenir la révélation des obstacles qui s'opposeraient à l'union projetée (3). Les empêchements sont nombreux : l'erreur, la condition, les vœux solennels, la parenté, le crime, la diversité de religion, l'engagement dans les ordres sacrés, le lien d'un précédent mariage, l'honnêteté publique, l'affinité, la démence, l'impuissance, le rapt et la clandestinité (4).

Le dernier de ces empêchements rappelle un grave abus,

(1) *Sancta synodus præcipit ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter à proprio contrahentium parocho, tribus continuis diebus festivis, in Ecclesia, inter missarum solemnia, publicè denuntietur inter quos matrimonium sit contrahendum : quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiæ procedatur.* Sess. XXIV de reformat., c. I.

(2) Art. 169 C. Nap.

(3) Art. 173, 174, 175 Cod. Nap.

(4) Ces empêchements sont exprimés dans les vers suivants :

Error, conditio, votum, cognatio, crimen;
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas;
Amens, affinis, si clandestinus et impos;
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto :
Hæc facienda vetant connubia, facta retractant.

par suite duquel les époux négligeaient de recourir à la bénédiction de l'Eglise, et ne donnaient pas à leur mariage une publicité suffisante ; tel fut le motif qui fit établir l'empêchement de la clandestinité ; depuis longtemps l'intervention de l'Eglise avait été regardée comme nécessaire à la validité du mariage ; elle avait été exigée par les Capitulaires de Charlemagne (1) ; mais les désordres du moyen âge avaient fait tomber la loi en désuétude dans un grand nombre de provinces. Pour remédier à un mal qui avait les conséquences les plus fâcheuses, le concile de Trente condamna, comme clandestins, tous les mariages qui ne seraient pas faits en présence du curé et de deux ou trois témoins (2). Les décrets de ce concile, en ce qui concerne la discipline, n'ayant été reçus en France que plus tard, les rois jugèrent à propos de reproduire plusieurs de leurs dispositions dans des actes législatifs. C'est ainsi que Henri III, par l'article XL de l'ordonnance de Blois, dont nous venons de parler, prescrivit la publicité du mariage et fixa le nombre des témoins à quatre ; plus tard, d'après la déclaration de Louis XIII, de 1639, le curé du domicile des époux fut chargé de recevoir le consentement des futurs, avec l'assistance d'un notaire ; dans la pratique, l'usage s'introduisit de laisser le curé agir seul, sans l'assistance de l'officier civil. On reconnaît aisément, dans ces dispositions, l'origine de notre législation actuelle, concernant le mariage.

Outre les empêchements *dirimants* qui ont pour effet d'annuler le mariage, l'Eglise a cru devoir établir des empêchements *prohibitifs* ou *prohibants*, qui rendent le mariage illicite sans porter atteinte à sa validité. Ces empêchements sont au nombre de quatre : 1° La défense de l'Eglise, qui comprend en même temps le défaut de publication de bans, le défaut de

(1) Liv. VI, art. 130, 408. — Liv. VII, art. 465.

(2) *Concil. Trident.*, sess. XXIV *De reformatione matrimonii*, cap. I.

consentement de la part des parents et la différence du culte entre les catholiques et les hérétiques ; 2° la défense de se marier en certains jours de l'année ; 3° les fiançailles ; 4° le vœu simple de chasteté (1).

Parmi ces empêchements canoniques, il en est un que le législateur civil a fait entrer dans son œuvre : la nécessité du consentement des parents, sans lequel le magistrat municipal refuse de sanctionner un mariage. L'Eglise croit que le respect et l'obéissance qu'un enfant doit à ses parents demandent qu'il ne s'engage pas dans l'état du mariage sans leur consentement ; aussi, a-t-elle toujours *détesté* et *défendu* les unions qui ne seraient pas précédées de cette formalité (2).

Les principes posés par le concile de Trente sur cette matière furent adoptés par la loi civile dès le XVIIe siècle. La déclaration de 1639 exigeait, sous peine d'exhérédation, que les fils majeurs de trente ans et les filles majeures de vingt-cinq, prissent, avant de se marier, l'avis et le conseil de leur père ; la même formalité est adoptée par l'édit de mars 1697, qui comprend, en outre, dans ses dispositions, les veuves, dont les actes législatifs précédents n'ont pas parlé. Après l'âge fixé, les enfants n'ont plus qu'à demander conseil à leurs parents, à leur faire des *sommations respectueuses*, qui, d'après un arrêt de 1692, devront être présentées, en présence du juge royal, par un notaire et deux témoins, ou par deux notaires.

Ces principes ont pris place dans notre législation moderne qui dit : « Le fils qui n'a pas atteint l'âge de vingt-cinq ans » accomplis, la fille qui n'a pas atteint l'âge de vingt et un » ans accomplis, ne peuvent contracter mariage sans le con- » sentement de leur père et mère ; en cas de dissentiment,

(1) *Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum.*

(2) *Illa semper (matrimonia) detestata est atque prohibuit. Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. I.

» le consentement du père suffit (1). » Et plus loin : « Après » l'âge de trente ans, pour les fils, et après l'âge de vingt-cinq » ans, pour les filles, il pourra être, à défaut de consen- » tement, sur un acte respectueux, passé outre, un mois » après, à la célébration du mariage (2). »

Non-seulement ces formalités sont conformes à l'esprit de l'Eglise, mais on peut dire, d'après ce qui précède, qu'elles ont été inspirées par elle.

§ III.—*Discipline de l'Église sur les secondes noces.*

Le Christianisme, en honorant le mariage comme une institution divine, comme élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, combattit les idées de défaveur que les lois romaines avaient attachées au célibat. Les dispositions des lois Pappiennes, qui établissaient des peines contre les célibataires et des récompenses pour la paternité, étaient trop opposées à l'austérité de ses principes pour ne pas disparaître ; elles furent abrogées ; les hommes non mariés, ou mariés sans enfants, recouvrèrent la capacité d'hériter. Tout en reconnaissant la sainteté du mariage, l'Eglise proclama la supériorité du célibat, au point de vue de la perfection chrétienne. Dominés par ces idées, dont ils poursuivaient de toutes leurs forces l'application, les saints docteurs employèrent souvent des paroles sévères pour blâmer même les secondes noces ; l'Eglise d'Orient alla même jusqu'à frapper d'une pénalité les chrétiens qui les contractaient, et soumit les bigames à la pénitence publique. On reconnaît ici les tendances spiritualistes de la nouvelle religion, son détachement des choses terrestres, et la pieuse ardeur qu'elle éveillait dans les âmes pour la

(1) Cod. Nap., art. 145.

(2) Cod. Nap., art. 153. — Consulter les art. 149, 150, 151, 152, 160, 182 C. Nap.

conquête des biens du ciel. Cette question des secondes noces présente un trop grand intérêt pour que nous n'en disions pas quelques mots ici.

Ce n'est pas le Christianisme seulement qui a blâmé les secondes noces; plusieurs peuples de l'antiquité, et en particulier les Grecs (1), les ont regardées avec défaveur parce qu'elles leur semblaient porter atteinte à la dignité du premier mariage. A Rome, la même idée paraît avoir été en honneur dans les premiers siècles de la République; mais quand l'intérêt de la population eut parlé plus haut que l'intérêt des mœurs publiques, non-seulement le législateur encouragea les secondes noces, mais il en fit une obligation en menaçant d'une pénalité l'époux qui, après avoir recouvré sa liberté, ne contracterait pas un nouveau mariage. Les lois Pappiennes favorisèrent le second mariage comme moyen de combattre le mal désastreux de la dépopulation; elles soumirent à une pénalité et aux incapacités civiles du célibat la femme qui ne contracterait pas un nouveau mariage dans les deux années du veuvage ou dans les dix-huit mois du divorce. Cette législation fut abolie par les empereurs chrétiens.

La loi chrétienne propagea des idées tout opposées à celles qui avaient été longtemps en faveur; loin d'encourager les secondes noces, elle en détourna les fidèles, et si elle ne les condamna pas formellement, elle fit entendre souvent des paroles de blâme contre la conduite des chrétiens qui ne se contentaient pas d'une première union.

La théorie chrétienne sur cette question est exposée en ces termes par saint Paul, dans son Epître aux Corinthiens : « La
» femme, dit l'Apôtre, est liée à la loi du mariage tant que
» son mari est vivant; mais si son mari meurt, elle est libre.
» Qu'elle se marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit selon
» le Seigneur. Mais cependant, elle sera plus heureuse si elle

(1) Diod. Sicul., XII, 12.

» demeure veuve comme je le lui conseille ; et je pense parler » en ceci selon l'esprit de Dieu (1). »

Ce conseil de l'Apôtre est conforme à l'esprit de la loi chrétienne ; il est conformé à cette doctrine qui, en approuvant le mariage et en le regardant comme un état digne d'estime et d'honneur, lui préfère cependant le célibat comme plus parfait, comme laissant à l'âme plus de liberté pour s'occuper des intérêts spirituels mille fois plus importants que ceux de la terre ; mais le célibat n'est qu'un conseil de perfection suivi seulement par un petit nombre d'âmes appelées de Dieu à cet état plus excellent ; et sous ce rapport, le veuvage, qui n'est pas suivi de secondes noces, est un état qui participe à la dignité du célibat, mais dont la religion ne peut cependant pas faire une obligation rigoureuse ; tel est le sens des paroles de saint Paul.

Ce passage de l'Epître aux Corinthiens a été souvent interprété par les docteurs catholiques ; parmi eux, le plus grand nombre lui donne le sens que nous venons d'exposer ; quelques-uns cependant s'expriment sur cette question en termes excessivement sévères, et vont au delà des limites fixées par la doctrine catholique ; saint Jérôme surtout, parlant de la permission que saint Paul accorde aux veuves de se remarier, emploie les expressions les plus énergiques, prétendant que l'Apôtre « ne veut pas les secondes, mais qu'il est forcé de les vouloir, en tendant la main de la bigamie à ceux qui, par leur incontinence, étaient près de tomber dans l'abîme de la débauche. Que la jeune veuve qui ne veut ou ne peut pas garder la continence prenne un mari plutôt que le diable (2)... »

(1) I. *Corinth.*, cap. VII, v. 39, 40.

(2) *Hoc non vult Apostolus, sed cogitur velle, et labentibus per incontinentiam in barathrum stupri bigamiæ manum porrigere. Ideò adolescentula vidua, quæ non se potest continere vel non vult, maritum potius accipiat quàm diabolum....* Hieron. *Ad satum.*

Le zèle de saint Jérôme pour la virginité l'entraîne à dire, un peu plus loin, que saint Paul, en tolérant la bigamie, a voulu permettre un mal pour éviter des crimes (1)! Il y a évidemment dans une pareille doctrine une exagération flagrante, que l'Eglise n'a jamais autorisée.

Il me semble que saint Epiphane développe beaucoup mieux l'opinion de l'Apôtre et la pensée chrétienne, quand il dit que « l'Eglise exhorte à la monogamie, mais sans frapper de ses anathèmes ceux qui contractent par faiblesse plusieurs mariages (2). »

La sévérité avec laquelle les Pères de l'Eglise parlent des secondes noces, et les louanges qu'ils donnent à la monogamie, venaient de l'estime qu'ils faisaient du mariage, et de la haute idée qu'ils avaient de l'indissolubilité du lien conjugal; ils voyaient dans l'union des époux, non pas ces rapports passagers qui durent quelques années seulement, mais ce lien des âmes qui commence sur la terre, que la mort elle-même ne saurait briser, et qui doit durer au delà du tombeau. Ce sont, encore une fois, ces idées de spiritualisme chrétien qui les ont fait tomber dans quelques exagérations; mais l'Eglise, en approuvant leurs intentions, n'a pas autorisé leurs erreurs, et si elle a regardé les secondes noces avec défaveur, c'est qu'elle y voyait, non pas un acte coupable, mais une démarche opposée aux règles de la perfection chrétienne, et qui annonçait un trop grand attachement aux plaisirs de la vie de la part de ceux qui contractaient ces sortes d'unions.

On pourrait encore assigner une autre cause à cette défa-

(1) *Concessit bigamiæ præcepta non bona et justificationes pessimas, ità secundum indulgens maritum ut et tertium, si liberet etiam vicentimum, ut sciant non sibi viros datos, sed adulteros amputatos.* (Hier. *loc. cit.*).

(2) S. Epiphan. Cité par les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, liv. VI, chap. v.

veur attachée aux secondes noces; le mariage, en effet, étant institué principalement pour la propagation de l'espèce humaine, ce but semble suffisamment atteint par une première union, tandis que les secondes noces se font ordinairement à une époque où l'âge des époux ne permet pas d'espérer que le but principal du Créateur soit accompli; tel est le motif qui porte les Pères à traiter avec tant de rigueur la bigamie; telle est aussi la raison de la discipline sévère établie dans l'Eglise d'Orient contre les secondes et surtout contre les troisièmes unions. Le concile de Néocésarée institua des peines canoniques contre les fidèles qui contractaient un second mariage; ces peines étaient plus sévères à l'égard de ceux qui se mariaient une troisième et une quatrième fois. L'Eglise grecque adopta une constitution particulière du patriarche Nicéphore, d'après laquelle le bigame était séparé de la communion des saints mystères durant deux ans, et le trigame durant trois ans (1). Cette règle de discipline fut généralement admise dans l'Eglise d'Orient, comme on le voit par une réponse de Nicétas, métropolitain d'Héraclée, insérée dans le droit oriental, et qui marque que les bigames et les trigames étaient exclus de la communion pendant deux ou trois années (2). Enfin, on lit dans le Recueil du canoniste Théodore Balzamon les dispositions suivantes, adoptées par un concile assemblé sous le règne de Constantin Porphyrogénète, pour décider cette question : « Il fut déclaré que les quatrièmes noces devaient être rejetées et ne pouvaient être permises; que pour les troisièmes, on pourrait quelquefois les permettre, et qu'en d'autres occasions on ne les permettrait pas. Le même concile déclara aussi que ceux qui, n'ayant pas passé quarante ans, se seraient mariés deux fois sans avoir d'enfants, pourraient contracter un troisième mariage *pour remédier à ce défaut*

(1) *Perpétuité de la foi*, liv. VI, ch. v.
(2) *Perpétuité de la foi*, liv. VI, ch. v.

de postérité; que cependant ils seraient cinq ans en pénitence, sans approcher de la sainte communion. Il accorde aussi la permission de se marier pour la troisième fois à ceux qui deviennent veufs à l'âge de trente ans, quoiqu'ils aient des enfants, à cause de l'infirmité de l'âge, mais en les privant de la communion pendant quatre ans, après lesquels ils ne communieront que trois fois par an. Mais cette permission est refusée absolument à ceux qui ont passé l'âge de quarante ans. » Balzamon ajoute que le concile régla ainsi les choses, « mais que, jusqu'à son temps, l'Eglise n'avait point permis les troisièmes noces (1). »

La législation civile adopta de bonne heure des mesures rigoureuses contre la bigamie, surtout lorsqu'il y avait des enfants du premier mariage. Une loi de Théodose attribua à ces enfants toutes les libéralités que la femme avait reçues de son premier époux, à quelque titre que ce fût, soit par donation *ante nuptias,* soit par donation à cause de mort, soit par testament, par legs ou par fidéicommis (2). Ses successeurs rendirent des lois encore plus sévères pour détourner des secondes noces, regardées comme une cause de troubles et de divisions dans les familles (3).

Les peines canoniques servirent de base aux pénalités instituées par les lois civiles. L'empereur Léon reproduisit, dans la Novelle 90, les dispositions pénitentiaires du concile de Néocésarée, en désapprouvant le second mariage, et en défendant absolument le troisième, par la raison, dit le législateur, qu'il est honteux pour l'homme de se laisser vaincre par les brutes, parmi lesquelles plusieurs *ne veulent point ensevelir une première union sous une seconde.*

Enfin, cette même question de la bigamie ayant été de nou-

(1) *Perpétuité de la foi,* liv. VI, chap. v.

(2) L. II; *De sec. nupt.,* c. v, 9.

(3) Vangerow, leitfaden, § 227.

veau agitée à l'occasion du scandale que donna l'empereur Léon le Philosophe par un troisième, et ensuite par un quatrième mariage, il fut réglé que le quatrième mariage serait absolument défendu, et le troisième, quand l'un des époux aurait plus de quarante ans, et qu'il existerait des enfants d'une première union (1).

L'Eglise d'Occident se montra moins sévère sur cette question; conformément au conseil de saint Paul, elle toléra toujours les secondes noces, en se contentant de leur refuser la bénédiction du premier mariage (2). Elle les regardait cependant avec défaveur, comme on le voit par les lois barbares rédigées sous l'influence des idées chrétiennes; et si, plus tard, les coutumiers allemands du moyen âge (3), et les anciennes lois françaises montrèrent plus d'indulgence pour ces unions, on doit ajouter qu'en France, comme en Allemagne, l'esprit de la législation fut plus rigoureux que la lettre de la coutume. Au XVIe siècle, nous voyons le législateur intervenir pour limiter les avantages nuptiaux que la femme remariée pouvait faire à son second époux (4); enfin, la loi civile adopta les dispositions des lois romaines (5), qui retirent à la mère remariée la tutelle de ses enfants du premier lit (6).

(1) Leunclavius, *Jus græco-romanum*, t. I, p. 105. — V. aussi la *Perpétuité de la foi* (*loc. cit.*).

(2) Buchardi, *Decret.*, lib. IX, c. XXIII, XXIV.

(3) Sachsensp., II, 23.

(4) L'adoption de la loi célèbre, *hâc edictali*, *C. de sec. nupt.*, eut lieu sous le règne de François II, en 1560, par l'influence du chancelier de l'Hôpital, à l'occasion du second mariage de Mme d'Aligre avec M. de Clermont, mariage dans lequel la femme avait dépouillé ses enfants au profit de son nouvel époux.

(5) C'est la reproduction de l'authentique : *Matri aut aviæ. C. quandò mulier tutelæ officio fungi potest. Olim* I, p. 726.

(6) *Proc.-verb. de l'anc. coutume de Paris sur les art.* 99 et 101. *Artois* 157. *Laurière sur Loisel*, l. IV, 22.

La défense d'avantager le second mari fut adoptée par nos jurisconsultes modernes, et grâce à l'influence des idées chrétiennes et du droit romain, elle s'est introduite dans les dispositions de notre Code civil.

CHAPITRE II.

DU DIVORCE.

SECTION Ire.

DU DIVORCE CHEZ LES ROMAINS.

L'usage du divorce et de la polygamie fut généralement adopté par la plupart des peuples anciens. Dans les époques encore à demi barbares, lorsque tous les rapports sociaux sont fixés par la force, quand l'esclavage forme une des bases de l'organisation sociale et que la liberté et la dignité humaines sont considérées comme la propriété du plus fort, la condition de la femme doit subir l'influence désastreuse d'un pareil état de choses et demeurer toujours précaire ; abandonnée sans protection aux passions brutales de son maître, elle est repoussée quand le caprice ou la satiété rend sa présence inutile ou odieuse ; c'est pour cette raison que le divorce et la polygamie furent universellement autorisés par la législation chez les différentes nations de l'antiquité. Ils étaient passés dans les mœurs des Indiens (1), des Thraces (2), des Perses (3), des Egyptiens (4), des Grecs (5), et enfin des Romains des der-

(1) Strabon, *Geograph.*, l. XV.
(2) Euripide, dans *Andromaq.*, v. 214.
(3) Brisson, *De regno Persarum*, lib. II.
(4) Diodore de Sicil., liv. I, c. LXXXI.
(5) Athen., liv. XIII, ch. I.

niers âges de la république et de l'empire (1), qui poussèrent la faculté du divorce jusqu'à la licence la plus effrénée.

Il paraît, si l'on en croit le témoignage des historiens, que dans les premiers siècles de la république, alors que régnait à Rome une plus grande austérité de mœurs, l'usage du divorce fut tellement proscrit, que jusqu'au VIe siècle on n'en cite pas un seul exemple ; malgré la tolérance de la loi, qui avait admis le principe même de la répudiation quoique en le restreignant à certains cas rares et exceptionnels, les citoyens n'usèrent point de cette condescendance, et les liens du mariage furent généralement respectés. Cependant le législateur n'osa pas faire entrer dans son œuvre le principe même de l'indissolubilité ; il reconnut au mari seul le droit de réclamer le divorce pour une cause déterminée, telle que l'adultère, l'intempérance, la tentative d'empoisonnement à l'égard des enfants et la substitution de part (2).

Le divorce n'était donc toléré que dans le cas d'un crime prévu par la loi ; sa faculté était restreinte à des circonstances exceptionnelles et soumise à des formalités qui le rendaient difficile ; cette raison et celle de la sévérité des mœurs expliquent pourquoi les exemples de divorce furent si rares pendant longtemps ; le premier dont fasse mention l'histoire est celui de Carvilius Ruga, vers l'an 520. Le législateur régla les formalités qui devaient précéder la rupture du lien conjugal ; les motifs de divorce étaient examinés par un conseil de famille qui formait le tribunal domestique, *judicium de moribus*. Dans le cas d'adultère, le mari seul prononçait le jugement en présence des parents de sa femme ; dans les autres causes, il la jugeait avec sept d'entre eux ; cette distinction

(1) Plutarq., *Vie de Paul Emile, de Cicéron*, etc.

(2) Denys d'Halicarn., lib. II, cap. XXVI. — Cicer., *Orat.* I, 40. — *Philipp.* II, 28. — Dig. XXIV, 2, 1. — La répudiation avait lieu par cette formule : *Tuas res tibi habeto.*

est fondée sur l'outrage que l'adultère fait au mari, et la perturbation qu'il peut jeter dans la famille ; le mari peut mieux que personne juger de la grandeur de cet outrage et de la nécessité de rompre le lien profané (1). Ce droit laissé au mari de prononcer, dans certains cas, sans le concours du tribunal domestique, sur la destinée de sa femme, augmenta son autorité et lui mit entre les mains un pouvoir excessif qui produisit avec le temps les abus les plus révoltants. Le mari, débarrassé de la gêne et des entraves qu'opposait à ses caprices un conseil de famille, ne tarda pas à répudier sa femme arbitrairement et sur les prétextes les plus frivoles. Ainsi, on vit, à partir du sixième siècle, un grand nombre de divorces prononcés pour les raisons les plus futiles : la femme de Sempronius, par exemple, avait assisté aux jeux publics, sans la permission de son mari ; celle d'Anstitius avait parlé à voix basse à une affranchie mal famée, et Sulpicius avait trouvé la sienne dans la rue, sans voile ; ces délits sont les seuls énoncés comme une cause de divorce. Plus tard, on admet comme légitimes d'autres raisons aussi peu sérieuses, mais moins avouables : tantôt le divorce devient un calcul intéressé, une affaire d'argent; tantôt il est inspiré par des motifs d'ambition, ou bien encore, il se décide par des causes où le ridicule le dispute à l'odieux : Pompée répudie sa femme qu'il aimait, pour épouser Emilie, fille de Sylla, mariée elle-même à Glabrion ; et bientôt après il exerce ce même droit de répudiation arbitraire dans des circonstances encore plus odieuses ; Cicéron répudie Térentia, et prend une seconde femme pour payer ses dettes (2) ; Paul-Emile renvoie sa femme Papyrie sur le plus frivole motif (3). Ces exemples sont nombreux dans l'histoire de Rome ; ils servent à expliquer

(1) Brisson, *Ad legem Juliam, de adult.*, cap. XXVIII. — Tacite, *Annal.*, lib. XIII, 32.

(2) Plutarque, *Vie de Cicéron.*

(3) Plutarque, *Vie de Paul-Emile.*

les causes qui amenèrent l'effroyable corruption de mœurs dont la société romaine présente l'affligeant tableau, dans les derniers temps de la république.

Cependant ces désordres n'avaient pu s'introduire que lentement dans la société ; l'esprit des lois, qui accordaient de si grandes facilités au divorce, ne pénétra qu'insensiblement dans les mœurs. Deux causes d'ailleurs protégeaient l'indissolubilité du mariage : d'une part, le caractère religieux donné à l'union conjugale par la cérémonie de la confarréation avait élevé la dignité de cette union au-dessus des passions humaines, et donné au lien formé entre les époux une force qui devait prolonger sa durée ; la situation particulière de la république offrait d'autre part une nouvelle garantie au même principe d'indissolubilité. Avant de dominer le monde, Rome eut à traverser une époque militante ; elle dut combattre sans relâche pour sa propre existence ; les guerres continuelles l'obligeaient à conserver l'austérité de ses habitudes primitives ; la licence des mœurs ne devait s'introduire qu'à l'époque où la guerre, longtemps nécessitée par la défense du territoire, ne serait plus faite que par des motifs d'ambition, par le désir des conquêtes ; elle triompha, mais la gloire de ses armes ne fut pas seulement fatale aux peuples qui succombèrent ; elle devint funeste au peuple conquérant lui-même, qui s'assimila trop facilement les vices des nations vaincues ; aussi voit-on le divorce, proscrit à l'époque de l'âge d'or de la république, s'introduire dans la société romaine avec les dépouilles des provinces conquises. L'ancienne législation tomba en désuétude et la corruption des mœurs fit des progrès effrayants.

Toutefois, au milieu même de ces désordres, on entendit d'énergiques protestations partir de tous les cœurs droits et honnêtes qui, en voyant les dangers que cette démoralisation créait pour l'ordre social, s'efforçaient d'en arrêter les progrès. L'école stoïcienne, en particulier, lutta contre ce mal qui

entraînait la société vers une rapide décadence, soit en proclamant les éternelles maximes du droit naturel, soit en cherchant à faire pénétrer d'utiles réformes dans la législation; mais tous les efforts des philosophes et des jurisconsultes, tels que Sénèque, Papinien, Ulpien et Paul, furent impuissants à régénérer les mœurs et à mettre un terme au vice dominant, qui sembla étendre davantage encore ses ravages. A mesure que le législateur se montra plus complaisant pour le divorce, le crime d'adultère devint plus fréquent (1), et si la loi se montrait parfois sévère pour la répression de ce vice, elle l'encourageait ordinairement par la facilité qu'elle laissait au divorce; et en effet, quand le lien conjugal pouvait être brisé, sans même qu'il fût nécessaire d'invoquer aucun prétexte, on peut dire que l'adultère était autorisé par la loi sous un autre nom. La femme divorcée, après un second et même un troisième mariage, pouvait revenir à son premier mari sans fermer le cercle de ses inconstances (2); le caprice et le libertinage furent les seuls motifs de divorce, et le grand nombre des familles qui eurent à rougir de ce désordre fit disparaître jusqu'à la honte qui s'y attachait; aussi, un poëte a-t-il stigmatisé le cynisme de cette époque par ces énergiques paroles: « La femme qui se marie tant de fois, dit Martial, ne se marie pas, elle est adultère par la loi (3). »

Le divorce et même l'adultère, ainsi sanctionnés par la loi, devinrent la cause principale de cette effroyable corruption de mœurs dont la société donna l'affligeant spectacle. L'autorisation du divorce, accordée dans le principe avec timidité et retenue, finit par recevoir une grande extension; la loi le laissa entièrement à la volonté des époux; le législateur su-

(1) *Magna adulteria*, dit Tacite. *Hist.* I, 2.

(2) D. XXIII, 3, 54.

(3) *Et nubit decimo jam Thelesina viro.*
Quæ nubit totiès, non nubit; adultera lege est.
Martial, *Epigr.* VI, 7.

bissait l'influence d'un entraînement fatal auquel il ne pouvait résister ; comment eût-il pu revenir à la sévérité des anciennes lois, comment eût-il tenté avec quelque apparence de succès de s'opposer au progrès de la démoralisation, quand l'élite de la société faisait ostentation de ses vices et de ses désordres ? Le chef du gouvernement lui-même donnait le scandale de répudiations motivées par le seul caprice, et ses courtisans marchaient sur ses traces. Auguste chassait sa première épouse pour enlever à Tibérius Néron sa femme, qui était sur le point d'être mère (1). Son favori Mécène se rendait célèbre par ses mariages multipliés, suivis de divorces quotidiens (2) ; les sujets croyaient pouvoir imiter leur prince ; la satiété, la maladie, l'âge trop avancé, telles étaient les causes ordinaires de séparation ; et l'histoire fait connaître qu'on en usait largement !

Jusque vers la fin du VIIe siècle le droit de répudiation n'avait été reconnu qu'en faveur de l'époux ; abandonnée sans protection aux humiliations les plus brutales, la femme était vouée à une condition tellement misérable, qu'elle fut souvent portée à chercher, dans une vie licencieuse et désordonnée, une compensation aux injustices dont elle était victime. Pour se venger du divorce, la femme que sa vertu ou son affection légitime ne devait pas protéger contre l'indifférence et le délaissement de son mari, manquait aux devoirs les plus sacrés. L'histoire de cette époque présente le tableau d'une triste rivalité dans le crime entre les deux sexes ; les excès de toutes sortes qu'elle raconte, énergiquement stigmatisés par les écrivains du temps (3), montrent assez jusqu'à quel degré de corruption conduisent les plus hideux raffinements de la luxure.

Pour remédier à de si grands maux, le législateur crut devoir intervenir, non point afin de restreindre la faculté du

(1) Tacite, *Annal.*, lib. V, cap. I.
(2) Senec., *Epist.* 114.
(3) Senec., *Epist.* 95.

divorce, mais au contraire afin de lui donner une plus grande extension. Le chapitre des lois Pappiennes, destiné à réglementer ce point important, commence par confirmer le droit du divorce par des dispositions particulières, et réserve les peines de la loi pour réprimer un autre abus ; souvent les époux divorcés ne se hâtaient pas de passer à une nouvelle union ; et pour n'être pas inquiétés par les tracasseries de la loi, ils tenaient leur divorce secret. Les nouvelles dispositions soumettent le divorce à certaines formalités, destinées à lui donner la plus grande publicité ; par là, on augmentait, il est vrai, le scandale ; on levait les scrupules de quelques époux plus timides qui hésitaient encore à recourir à ce moyen extrême ; mais en même temps on encourageait d'autres unions; on multipliait les garanties d'accroissement pour la population; le but du législateur était atteint ; entre les inconvénients et les avantages résultant de la loi il y avait compensation !

Le point important de la législation des empereurs est l'assimilation complète des droits accordés aux deux époux quant à la faculté du divorce ; jusqu'alors le mari seul avait eu ce droit ; la femme désormais est mise en possession du même privilége ; le droit accordé au mari avait introduit à Rome les mœurs des Spartiates ; le même droit, reconnu aux femmes, y fit revivre les mœurs athéniennes ; mais en faisant ainsi entrer dans les familles un principe de dissolution, le législateur s'efforçait de le combattre, et, dans ce but, il remit en vigueur un ancien droit du despotisme marital qui autorisait le père à garder ses enfants. Cette disposition avait pour objet de prévenir la dissolution de la famille, en empêchant le partage des enfants ; en même temps elle était conforme à l'esprit de l'ancienne législation qui reconnaissait au père seul un véritable droit de propriété sur tous les membres dont se composait sa famille.

C'est dans cette législation qu'on trouve le premier exemple du divorce rendu obligatoire dans certains cas ;

ainsi, le mari qui avait des soupçons sur l'infidélité de sa femme devait la répudier, avant même de demander aux tribunaux la réparation de l'injure faite à son honneur; le divorce était encore ordonné dans tous les cas où le mariage menaçait, par sa stérilité, de tromper les vœux de l'Etat et les besoins de la population; quand deux époux étaient unis depuis deux ans, et qu'ils avaient atteint l'âge de la fécondité (1), la stérilité de leur union devenait un délit aux yeux de la loi, qui leur commandait le divorce, avec menace, en cas de refus de leur part, des peines portées contre le célibat.

C'est dans les dispositions de cette législation trop complaisante pour les faiblesses du cœur humain qu'il faut placer la cause principale de l'affreuse corruption de mœurs qui affligea la société, et des scandales qui en furent la suite; les femmes surtout eurent à se reprocher de plus grands désordres; soit qu'elles fussent plus exposées par la mobilité de leur esprit et l'instabilité de leur caractère à céder aux séductions du luxe et de la vanité, soit qu'elles fussent entraînées par l'appât d'une liberté qu'elles n'avaient jamais connue, on les vit secouer toute espèce de pudeur et afficher le plus profond mépris pour les lois de l'honnêteté la plus vulgaire; le souvenir seul de ces hontes et de ces ignominies suffirait pour déshonorer à jamais leur sexe, s'il n'avait été réhabilité par le Christianisme. La facilité avec laquelle les femmes usaient du divorce était d'autant plus blâmable qu'elle supposait de leur part l'oubli le plus complet des devoirs de la maternité, qu'elles désertaient en quittant le père de leurs enfants pour s'abandonner aux désordres d'une union adultère. Le divorce ne fut bientôt plus pour elles qu'une affaire de caprice, et presque de mode. La licence était si grande qu'on voyait souvent une femme quitter son mari sur le plus futile prétexte, et passer, en emportant sa dot, dans les bras d'un nouvel époux. « Quelle femme

(1) Vingt-cinq ans pour les hommes, et vingt ans pour les femmes.

» rougit à présent de divorcer, disait Sénèque, depuis que » certaines dames illustres ne comptent plus leurs années par » le nombre des consuls, mais par le nombre de leurs maris ? » Elles divorcent pour se remarier, elles se marient pour di- » vorcer ; on craignait cette infamie alors qu'elle était peu » commune ; maintenant que les registres publics sont cou- » verts d'actes de divorce, ce qu'on entendait si souvent répé- » ter, on s'est habitué à le faire (1). »

Tels étaient les désordres introduits dans la famille ; tels étaient les scandales donnés à la société, par suite de cette fameuse législation du divorce ; tels étaient les excès que stigmatisait Tertullien : « Aujourd'hui, en s'épousant, disait-il, » on fait vœu de se répudier, et le divorce est comme un » fruit du mariage (2). »

Ces mœurs, qui se sont perpétuées jusqu'à la fin du Bas-Empire, ont été justement flétries par un publiciste moderne: « La plus douce des liaisons humaines, dit Gibbon, était de- » venue une association passagère d'intérêt ou de plaisir. » Tantôt une femme inconstante abandonnait son premier » époux, lui laissait des enfants dont il n'était pas le père, et » emportait toute sa fortune ; tantôt, après qu'elle lui avait » sacrifié les plus beaux jours de sa jeunesse, rejetée dans le » monde sans ressources et sans appuis, elle ne pouvait pas » même se consoler de la perte de ses charmes par l'honneur » et les jouissances de la maternité ; aussi, lorsque Auguste » pressa les Romains de se marier, leur répugnance générale » prouva-t-elle le vice des lois qu'il avait établies sur le ma- » riage. Cette expérience, si libre et complète des Romains, » démontre, malgré la théorie spécieuse formée sur cet ob- » jet, que la liberté du divorce ne contribue pas au bonheur » et à la vertu (3). »

(1) Senec., *De benef.*, lib. III, c. XVI.
(2) Tertull., *Apologet.*, cap. VI.
(3) *Hist. de la décadence de l'empire romain*, ch. XLIV.

Il y aurait cependant injustice à rendre le législateur responsable de tous ces excès ; si son œuvre fut imparfaite, il ne put prévoir tous les abus qu'elle devait provoquer. Pour contenir dans de justes bornes la faculté du divorce (1), il prescrivit certaines formes solennelles dont il exigea rigoureusement l'observation ; il voulait détourner, par la crainte du scandale que donne la publicité, les époux timides de recourir à ce moyen extrême ; enfin, il soumit l'époux dont les mauvaises mœurs provoquaient le divorce, à une pénalité rigoureuse (2) ; mais toutes ces tentatives furent impuissantes, toutes ces restrictions n'atteignirent que très-imparfaitement le but qu'on se proposait ; il fallait, pour guérir une société aussi corrompue, un remède plus puissant ; tous les efforts humains devaient succomber à une pareille tâche !

SECTION II.

DU DIVORCE DEPUIS LE CHRISTIANISME.

§ I. — *Doctrine de l'Évangile sur le divorce.*

La supériorité de la législation chrétienne, sur les institutions païennes, n'est nulle part aussi facile à constater que sur la question du divorce. Le paganisme avait cru pouvoir admettre, dans l'intérêt de la famille et de la société, le droit des époux de se séparer et de faire succéder à une ancienne union, de nouveaux engagements ; le droit de divorce, accordé d'abord au mari seulement, et ensuite admis en faveur des deux époux, avait produit, avec le temps, la corruption

(1) *Divortiis modum imposuit.* Sueton., *in August.*, c. XXXIV.
(2) Ulp., *Fragmenta*, t. VI, § 12.

des mœurs, le désordre dans la famille et la décadence des institutions sociales elles-mêmes. Mais le Christianisme, en proclamant de bonne heure l'indissolubilité du lien conjugal, reconstitua la famille sur sa véritable base, et s'il rencontra des obstacles qu'il ne crut pas devoir briser tout d'un coup, du moins il réussit par un travail patient et continuel à faire prévaloir, avec le temps, la loi de l'indissolubilité. Cette réforme importante, les philosophes l'avaient tentée inutilement ; les législateurs l'avaient poursuivie sans plus de succès ; mais ce que la loi humaine et la philosophie n'avaient pu faire, la religion chrétienne réussit à l'accomplir pour le bien de l'humanité ; elle travailla dans l'intérêt de la civilisation en créant, dans le monde régénéré, l'esprit de famille, principe de vie pour la société domestique ; elle repoussa les institutions tolérées par la licence païenne, telles que le concubinat et le divorce ; elle releva la femme de la condition humiliante que lui avait faite la législation païenne ; elle l'anoblit pour la rendre digne du respect de l'homme ; enfin, elle la transforma en l'élevant à la sainteté chrétienne (1). C'est sur la question du divorce, en particulier, qu'on rencontre une opposition plus marquée entre l'esprit des deux sociétés, païenne et chrétienne ; nous connaissons les désordres introduits dans la famille par le paganisme, aidé par la complicité de la législation ancienne ; voyons comment elle fut régénérée par le Christianisme.

Jésus-Christ était venu révéler une doctrine nouvelle et enseigner une morale plus parfaite que celle des philosophes et des sages de l'antiquité. Pour ramener sur la terre le règne des bonnes mœurs, il voulut rétablir le mariage dans sa pureté et dans son indissolubilité primitives ; dans ce but, il fit connaître sa volonté sur la question du divorce, dans les circonstances suivantes.

(1) *I. Corinth.*, cap. XI, v. 3, 10.

Les Juifs étaient partagés sur les causes qui pouvaient légitimer le divorce ; les uns, à la suite de Sammaï, exigeaient qu'il y eût une faute honteuse de la part de la femme ; les autres, avec Hillel, admettaient des causes d'une moindre importance. La question étant ainsi posée, les pharisiens viennent un jour demander à Jésus-Christ dans quel cas un mari peut renvoyer sa femme, et quand il lui est permis d'en épouser une autre ? Le Sauveur répond à leur question en ces termes : « N'avez-vous point lu que celui qui créa l'homme » au commencement, créa un seul homme et une seule femme, » et qu'il dit : Pour cette raison, l'homme quittera son père et » sa mère et il demeurera attaché à sa femme ; et ils ne seront » plus tous deux qu'une seule chair. Ainsi, ils ne sont plus » deux, mais une seule chair ; que l'homme donc ne sépare » point ce que Dieu a joint. » — « Mais pourquoi donc, lui dirent- » ils (les pharisiens), Moïse a-t-il ordonné (à celui qui vou- » drait quitter sa femme) de lui donner un acte de répudia- » tion et de la renvoyer ? » Il leur répondit : « C'est à cause de » la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de ren- » voyer vos femmes ; mais cela n'a pas été ainsi dès le com- » mencement. Aussi je vous déclare que quiconque renvoie » sa femme, *si ce n'est en cas d'adultère*, et en épouse une » autre, commet un adultère ; et celui qui épouse celle qu'un » autre aura renvoyée, commet aussi un adultère (1). »

L'Eglise, interprète fidèle des livres saints, enseigne que par ces paroles le divin législateur ne permet la séparation des époux que dans le cas d'adultère de la femme, et que même alors cette séparation ne rompt pas le lien du mariage, puisque celui qui épouse une femme renvoyée se rend coupable d'adultère. On a prétendu que dans ce passage, Jésus-Christ permettait, au moins lorsqu'il y avait violation de la foi conjugale de la part de la femme, le divorce avec toutes ses con-

(1) S. Matth., cap. XIX, v. 4 ad 10. — Cap. V, v. 31, 32.

séquences, c'est-à-dire avec le droit pour l'époux trompé de contracter de nouveaux liens; mais cette interprétation a toujours été repoussée par l'Eglise, qui a constamment entendu le texte de saint Matthieu dans le sens d'une prohibition absolue du divorce. Quand ils commentent les paroles de l'Evangile, les théologiens soutiennent que Jésus-Christ permet bien au mari de renvoyer sa femme infidèle, mais qu'il n'autorise pas les époux séparés à contracter de nouveaux liens. Voici les raisons sur lesquelles ils appuient leur opinion, et qui, selon nous, ne sont pas complétement satisfaisantes.

Si la licence du divorce était admise dans l'hypothèse dont il est question, disent-ils, on aurait le droit d'accuser la loi chrétienne d'encourager le crime; car, toute femme qui croirait avoir à se plaindre de son mari, pourrait facilement briser ses chaînes par l'adultère, afin de chercher dans une nouvelle union le bonheur qu'elle n'a pas trouvé dans son premier mariage; d'un autre côté, l'épouse malheureuse qui, ne voulant pas violer ses serments, dévorera ses chagrins en secret, sera dans une condition pire que celle qui foulera aux pieds tout sentiment de pudeur! Si donc Jésus-Christ avait permis le divorce dans le cas d'adultère de la femme, on pourrait dire qu'il a donné une prime au vice; on accuserait, avec une apparence de raison, la législation chrétienne d'avoir marché sur les traces immorales de la législation d'Auguste!

Cette explication nous semble insuffisante pour justifier pleinement la discipline rigoureuse de l'Eglise sur la question du divorce; elle affirme que la femme coupable aurait un avantage inadmissible sur l'épouse malheureuse mais fidèle; et elle arrive à une conclusion devant laquelle on est forcé de reculer. Ce raisonnement nous semble vicieux; il dénature la question, et répond à une difficulté qui n'a jamais été soulevée; jamais on n'a dit que l'adultère de la femme donnait le droit aux deux époux de se séparer et de contracter une nouvelle union; loin de là, on a toujours soutenu, et le texte de

l'Evangile semble autoriser cette opinion, que, dans le cas de la violation de la foi conjugale par la femme, son mari seul recouvrait sa liberté et pouvait se remarier, tandis que l'épouse coupable était privée du même droit.

La difficulté reste donc entière, et cette difficulté nous a paru, nous ne craignons pas de l'avouer, une des plus graves objections qu'on pût adresser à la discipline de l'Eglise; nous avons donc cherché d'autres raisons pour la réfuter, et voici la théorie qui nous a paru le plus acceptable.

Contre ceux qui prétendent que par l'adultère de la femme, le mari peut acquérir le droit de divorcer, nous soutenons, avec l'Eglise, que, même ce cas échéant, le mari ne saurait être admis à exercer un pareil droit.

En effet, soutenir cette doctrine, ce serait encourager un mari mécontent de son sort à former des trames perfides pour entraîner sa femme dans des voies mauvaises, afin d'arriver par le crime à briser des liens devenus odieux; ce serait ouvrir la voie à des machinations coupables, à des intrigues infernales, pour atteindre le but désiré; et comme les passions humaines sont ingénieuses lorsqu'il s'agit d'inventer des moyens pour se satisfaire, il serait difficile qu'une femme, entourée des séductions les plus délicates, ne finît point par succomber dans un moment de faiblesse et ne donnât tôt ou tard gain de cause à son mari proxénète. Et que l'on ne dise pas que c'est là une vaine hypothèse, qui attaque l'honneur de la femme vertueuse, et contre laquelle proteste avec énergie la morale publique! Ce reproche n'a rien qui puisse ébranler notre conviction, et, malgré le profond respect que nous professons pour le sexe qui se glorifie de compter la bienheureuse vierge Marie parmi ses membres, nous persistons à croire qu'un mari corrompu aura toujours à sa disposition mille moyens pour faire tomber sa femme dans une faute déshonorante! Qui donc oserait soutenir que la femme la plus irréprochable et la plus fidèle ne méconnaîtra jamais un seul instant

ses devoirs, surtout lorsqu'elle se trouvera souvent en présence des circonstances les plus délicates, au milieu des séductions les plus pressantes? Qui donc oserait prétendre que dans la vie de l'épouse la plus vertueuse, il n'y aura pas un moment de faiblesse, surtout lorsqu'elle sera constamment abreuvée d'humiliations et de chagrins de la part d'un mari vicieux, qui tendra sans cesse à sa vertu les piéges les plus inévitables? Or, accordez au mari le droit de divorcer dans le cas d'une faute grave de la part de sa femme, et vous établissez au sein de la famille une sorte de lutte immorale, dans laquelle les deux adversaires ne combattront pas avec des armes égales; dans cette lutte, le mari tendra continuellement des embûches à la femme dont il voudra se débarrasser, et celle-ci n'aura pour résister que sa faiblesse et son inexpérience; encore une fois, les armes ne seront pas égales! Ainsi, reconnaître le droit de divorce au mari dans le cas d'adultère de sa femme, ce serait introduire une cause de perturbation dans la famille, et de scandale dans la société! Non, le divin législateur du Christianisme n'a jamais voulu établir un droit aussi dangereux et aussi exorbitant!

Nous allons plus loin, et nous ne craignons pas de soutenir que si le droit dont nous parlons pouvait être reconnu, il deviendrait un monument de honte pour la civilisation chrétienne! Que le paganisme, qui avait proclamé en principe l'inégalité de droits entre les époux, qui avait fait descendre la femme dans un état d'infériorité humiliante, ait reconnu ce droit, nous n'y voyons qu'une application logique d'un système entièrement fondé sur la supériorité des chefs de famille, et qui consacrait en leur faveur le despotisme le plus illimité; mais, que le Christianisme, qui a rétabli un sage équilibre entre les droits des époux, qui a proclamé entre eux cette égalité de condition fondée sur la nature, quoique les devoirs dérivant de la variété dans les aptitudes soient divers, que le Christianisme, disons-nous, continue sur ce point la tradition

païenne; en vérité, ceci n'est pas admissible! Le texte de saint Matthieu permet donc la séparation des époux dans le cas de l'adultère de la femme, mais non point le divorce, qui reste interdit au mari trompé aussi bien qu'à la femme coupable, par la même raison qu'il reste interdit à la femme vertueuse aussi bien qu'au mari qui vit dans le désordre!

On a essayé d'invoquer un autre prétexte pour appuyer les droits exclusifs du mari; on a dit que la faute de la femme étant nécessairement plus grave, puisqu'elle peut entraîner une cause de perturbation dans la famille, en y introduisant des enfants illégitimes, il convenait qu'elle fût punie plus sévèrement; mais ici, avant de condamner une femme souvent plus malheureuse que coupable, rappelons-nous l'exemple si connu de douceur et de mansuétude donné par Jésus-Christ, à l'occasion de cette femme adultère que lui avaient amenée les pharisiens pour obtenir sa condamnation : Que celui qui est sans péché ose s'armer de rigueur contre une femme qui n'a pas eu la force de résister aux séductions dont elle était entourée! Sans doute, la faute de la femme est plus grave, mais aussi sa faiblesse est plus grande, mais elle est par sa nature même plus accessible à la séduction; et sans excuser des torts dont un mari a le droit de se montrer profondément blessé, nous disons simplement que, dans une multitude de cas, la femme mérite d'être traitée avec indulgence, d'être jugée avec miséricorde!

Les deux évangélistes, saint Marc (1) et saint Luc (2), rapportent également les paroles de Jésus-Christ, avec cette différence importante qu'ils ne mentionnent pas l'exception d'adultère formulée par saint Matthieu; tel est aussi l'enseignement de saint Paul, qui s'exprime en ces termes sur ce sujet : « La femme est liée à la loi (du mariage) tant que son mari

(1) S. Marc., cap. x, v. 1 ad 12.
(2) S. Luc., cap. xvi, v. 18.

» est vivant ; mais si son mari meurt, elle est libre ; qu'elle se » marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit selon le Sei- » gneur (1). »

D'après ces principes, le mariage des chrétiens est une union sainte et indissoluble, par laquelle deux cœurs forment une association pour honorer Dieu et accomplir les devoirs qui leur sont imposés ; c'est Dieu lui-même qui a institué le mariage, qui préside à l'union des époux et qui reçoit leurs serments ; voilà pourquoi *l'homme ne saurait séparer ce que Dieu a uni.*

§ II. — *Législation de l'Église d'Orient sur le divorce.*

Jésus-Christ avait établi la loi de l'indissolubilité du mariage ; ses apôtres, fidèles interprètes de sa doctrine, et chargés de veiller à l'accomplissement de ses préceptes, obtinrent facilement de la part des chrétiens une soumission entière à une loi dont l'esprit s'accordait d'ailleurs parfaitement avec leurs idées de mortification et de détachement des plaisirs de la terre ; dans leur ferveur, les néophytes ne voyaient l'humanité qu'au point de vue des hautes destinées qui l'attendaient ; ils s'élevaient au-dessus des penchants grossiers de la chair et du sang pour avancer à grands pas dans les voies de la perfection ; aussi, l'accomplissement de la loi chrétienne de l'indissolubilité du mariage ne rencontra-t-il aucun obstacle sérieux de la part des fidèles de l'Eglise primitive.

Mais plus tard, à la suite du relâchement des mœurs qui s'introduisit dans la société chrétienne, de nombreuses difficultés survinrent, qui empêchèrent les pasteurs d'obtenir une exécution prompte et complète de la loi sur l'indissolubilité du mariage. Ce ne fut guère qu'au moyen âge que l'Eglise prit pleinement possession de la société civile, et qu'elle put, grâce au renou-

(1) I. *ad Corinth.*, cap. VII, v. 39.

vellement des vieilles races rajeunies par le sang d'hommes nouveaux, faire triompher les principes chrétiens dans l'ordre des faits. Le Christianisme militant avait fait plier aisément aux exigences de la loi de l'Evangile une société naissante, encore peu nombreuse et pleine de ferveur; le Christianisme triomphant rencontra de plus sérieuses difficultés dans le gouvernement du monde temporel, dont il ne pouvait avoir aussi facilement raison que d'une société de spiritualistes enthousiastes; il fut obligé de se contenter longtemps de réformes partielles et de timides essais, tout en poursuivant son but de transformation plus absolue qu'il espérait atteindre dans une époque plus éloignée. On trouve dans la législation des premiers empereurs chrétiens, en particulier, un monument impérissable caractérisant parfaitement cette situation qui ne permettait de prendre que des mesures incomplètes et transitoires. Ainsi Constantin n'osa pas proscrire d'une manière absolue le divorce, si enraciné dans les mœurs et les habitudes du peuple, dans la crainte de soulever contre le Christianisme une population encore mal affermie dans la foi; en montant sur le trône, il avait trouvé le divorce et ses abus légitimés par une prescription de plusieurs siècles; il ne crut pas devoir entreprendre la tâche difficile de faire triompher d'une manière absolue le principe chrétien de l'indissolubilité; il fit acte de sagesse et de prudence en ne marchant qu'avec lenteur dans la voie des réformes, et en tolérant pour quelque temps au moins un mal qu'il était impossible de faire disparaître subitement des mœurs et des habitudes de la société.

Les principales dispositions du droit civil à cette époque sont exposées dans deux constitutions, l'une de Constantin, de l'année 331, et l'autre d'Honorius, de 421; elles furent promulguées, comme le reconnaissent Selden (1) et Godefroi (2),

(1) *Uxor. hebr.*, lib. III, 28.
(2) Sur le code Théod., *De repudiis*.

avec l'assentiment et même sur le conseil des évêques. Cette législation, en restreignant sous des peines sévères la trop grande liberté du divorce, fait une large part à des préjugés alors tout-puissants; elle admet trois causes de divorce en faveur de la femme : si le mari est homicide, magicien et violateur de tombeaux; elle reconnaît aussi trois causes qui permettent au mari d'exercer le droit de répudiation : si la femme est adultère, adonnée aux maléfices ou proxénète. «Désormais, » dit le législateur, il ne sera plus permis à une femme de ré- » pudier son mari suivant son caprice. Il faut qu'elle puisse » le convaincre d'homicide, d'empoisonnement, ou de viola- » tion d'une sépulture; le mari de son côté ne pourra répudier » sa femme que pour cause d'adultère, de poison ou de com- » merce infâme. S'il la répudie pour toute autre cause et qu'il » contracte un nouveau mariage, tous les biens et jusqu'à la dot » de sa seconde épouse seront confisqués au profit de la pre- » mière (1). » En dehors de ces exceptions le divorce était défendu sous les peines les plus sévères.

Cette loi, malgré la distance qui la sépare de la sublime perfection de l'Evangile, marquait un progrès sensible dans la marche de l'humanité; plus sévère que les dispositions légales des âges précédents, elle restreignait, à quelques cas seulement, la faculté du divorce, auparavant illimitée; les résistances que rencontra son application font connaître la profondeur du mal qu'il s'agissait de guérir et la sagesse du législateur qui paraissait pactiser avec ce mal pour arriver plus sûrement à le réformer. Les difficultés pratiques de la nouvelle loi furent telles que la plupart des successeurs de Constantin furent obligés de donner aux magistrats, chargés d'en assurer l'exécution, des instructions spéciales afin de prévoir et de préciser, autant que possible, tous les cas où le divorce pouvait être prononcé. En lisant leurs constitutions, on croirait

(1) *Codex Theod.*, lib. III, tit. 16.

qu'ils altèrent l'esprit et même le texte de la loi de Constantin ; mais ils ne font, en réalité, que définir les causes du divorce admises par leur prédécesseur ; le grand réformateur de la législation impériale, Justinien, finit par se rapprocher tellement des principes chrétiens, qu'il semble préparer le triomphe de la loi de l'indissolubilité du mariage. Parmi ses novelles, il en est une qui présente un intérêt particulier, et qu'il est important de faire connaître.

Justinien, dans cette novelle (1), admet trois causes de divorce : 1° l'impuissance : le législateur en reconnaissant, comme une cause de dissolution du mariage, un vice qui le frappe de nullité, faisait une fausse application d'un principe admis par tous les jurisconsultes et les théologiens ; l'impuissance ne détruit point un mariage qui n'a jamais existé ; là où il n'y a point de mariage, il ne saurait y avoir de divorce.

2° La seconde cause de divorce est inspirée par un zèle de la religion qui n'est peut-être pas suffisamment éclairé ; Justinien décide que les vœux monastiques, prononcés par l'un des conjoints, constitueront une cause de dissolution du mariage, et que l'époux demeuré libre pourra contracter une nouvelle union. L'Eglise est intervenue dans la suite dans cette question qui est plus exclusivement de sa compétence, et sur laquelle les conciles ont établi de sages dispositions : la profession religieuse est permise aux époux, mais avec certaines conditions, dont la première est qu'ils n'aient pas d'enfants, aucun motif ne pouvant les affranchir des devoirs que leur impose la nature ; de plus, la séparation ne peut avoir lieu qu'à la suite du consentement libre des deux époux, et de la promesse faite par chacun d'eux d'embrasser la vie religieuse ; si l'un des époux restait dans le monde, même sans se marier, la profession monastique de l'autre serait nulle, en

(1) *Novell.* 117, et *Pandectes de Potier*, liv. XXIV, tit. 2.

raison des dangers auxquels un tel abandon exposerait le salut de celui qui serait resté dans le monde.

3° La loi admet enfin une troisième cause de divorce, motivée par les difficultés que rencontrait l'Eglise pour l'abolition de l'esclavage; ne pouvant faire prévaloir les principes chrétiens sur la liberté civile, le législateur est forcé de reconnaître, comme cause légitime de divorce, l'esclavage de l'un des époux, lorsqu'il aura été constaté par des formalités prescrites; la loi, dans sa prévoyance, se prononce sur les circonstances dans lesquelles l'esclavage n'est que présumé; la femme, dont le mari est engagé dans la profession des armes, devra, après plusieurs années d'absence, faire toutes les démarches possibles pour obtenir des témoignages certains de sa captivité; après un délai déterminé, elle pourra, en prouvant qu'elle a fait inutilement toutes les recherches prescrites, contracter une nouvelle union. Cette disposition fut dans la suite étendue aux deux époux, les invasions des barbares ayant été aussi souvent fatales à la liberté des femmes qu'à celle des hommes; de là ce motif d'absence reconnu comme cause légitime de divorce, qui dans la suite reçut de funestes extensions; ainsi, le maintien de l'esclavage devint une des causes qui retardèrent l'entière proscription du divorce.

La même novelle supprima plusieurs causes de divorce admises précédemment; l'esprit chrétien, qui commençait à pénétrer davantage dans les institutions, préparait les voies au triomphe du grand principe de l'indissolubilité, et tandis qu'auparavant les plaintes graves formulées par l'un des époux, le caractère violent et emporté de la femme, ou les mauvais traitements du mari, étaient considérés comme une cause légitime de divorce; désormais ces motifs sont repoussés par le législateur qui oppose une fin de non recevoir aux prétentions de divorce appuyées sur de pareils prétextes; la loi se contente de réprimer ces délits par une pénalité plus

ou moins rigoureuse; elle impose aux magistrats le devoir d'infliger les peines portées contre le divorce injuste à tout époux qui, sur ces seules raisons, aura rompu d'anciens liens pour contracter une nouvelle union. Telles sont les principales dispositions des lois civiles promulguées pour réglementer le divorce; il est facile de reconnaître dans l'œuvre des empereurs chrétiens des concessions faites à l'esprit païen qui n'était pas encore déraciné de la société; le législateur ne pouvait avancer qu'avec timidité; il n'osait exiger le rigoureux accomplissement de la loi de l'Evangile, à cause de la grossièreté des mœurs et de l'ancienneté des habitudes qu'il fallait combattre.

Cette considération de l'état général des esprits, et, plus encore, du niveau moral de la société, explique les hésitations des Pères de l'Eglise, leurs doutes et leurs incertitudes lorsqu'ils traitent la question du divorce et qu'il s'agit de condamner un usage réprouvé par l'Evangile. L'Eglise, n'ayant recours pour se propager qu'à la persuasion, et s'occupant exclusivement des choses de l'ordre spirituel, laissait aux empereurs le soin de régler par leurs lois tous les rapports de la vie civile; et quand elle était consultée sur les devoirs de la vie chrétienne, elle prononçait ses décisions par l'organe de ses docteurs et de ses pontifes, mais toujours en tenant compte de la faiblesse des nouveaux convertis, en ménageant les susceptibilités ombrageuses de leurs anciennes habitudes, et en évitant de leur imposer *un joug que leurs pères n'avaient jamais porté,* et qu'eux-mêmes n'auraient pu soutenir. C'est pour ces raisons que, non-seulement elle ne voulut pas frapper de ses censures les lois civiles qui toléraient le divorce, mais que plusieurs fois elle sembla confirmer leur autorité par les écrits de ses docteurs et l'approbation tacite, et quelquefois même expresse de ses conciles.

Ces dispositions de la loi civile furent adoptées en partie par le droit canonique, surtout dans l'Eglise grecque qui,

sans admettre toutes les causes de divorce spécifiées par le législateur, crut devoir l'autoriser dans le cas d'adultère de la femme. Ainsi, les Orientaux, appuyés sur le texte de saint Matthieu que nous avons discuté précédemment, permirent à l'époux trompé de renvoyer sa femme et d'en épouser une autre; telle est l'origine de la discipline suivie dans tous les temps par l'Eglise d'Orient (1), où nous trouvons le divorce admis par les lois civiles (2) et autorisé par le droit canonique (3).

D'un autre côté, l'Eglise d'Occident, sans admettre d'une manière positive le divorce, ne le proscrivit pas complétement, comme nous le montrerons bientôt; du reste, si l'Eglise montrait tant d'hésitation dans l'application des règles de la morale chrétienne, c'est qu'elle sentait la nécessité de faire des concessions à la faiblesse de ses enfants et à la dureté des temps; il ne faut donc pas croire que sa doctrine ait varié sur ce point, ni qu'elle ait défendu sans raison, plus tard, ce qu'elle avait permis dans l'origine; au commencement elle courba forcément la tête devant la nécessité, et l'on méconnaîtrait son esprit de conciliation si l'on cherchait, dans son indulgence à une autre époque, un motif pour condamner sa conduite actuelle.

Ce reproche d'innovation, adressé à l'Eglise à l'occasion de sa conduite sur la question du divorce, a été reproduit souvent et sous toutes les formes; examinons sa valeur. On a prétendu qu'elle s'était fort bien accommodé, pendant plusieurs siècles, d'une législation qu'elle avait jugé à propos de condamner ensuite; on a fait un rapprochement entre la législation des premiers siècles chrétiens, autorisant le divorce dans certains cas, et les prohibitions portées plus tard contre

(1) *Photii nomocanon,* tit. XIII, c. IV.
(2) *Basilic.* XXVIII, 7, l. I.
(3) Balsamon, *ad Concil. in Trull.* (Bevereg. I, 259).

ce même droit de répudiation longtemps reconnu aux deux époux, et, comme on voyait une contradiction entre les deux époques, on a cru surprendre l'Eglise en flagrant délit d'erreur dans son enseignement moral. Voyons ce qu'il faut penser de cette accusation.

Et d'abord, commençons par faire remarquer que si la société romaine avait toujours reconnu l'indissolubilité du mariage, si les liens matrimoniaux, une fois formés, n'avaient toujours été respectés, la situation faite aux empereurs chrétiens eût été bien différente de ce qu'elle fut en réalité; dans cette hypothèse, Constantin et ses successeurs, en admettant les motifs de divorce qui viennent d'être rappelés, eussent, par une législation entièrement opposée aux lois auparavant en vigueur, introduit une innovation dont le Christianisme eût été nécessairement solidaire; et dans ce cas, les siècles suivants auraient dû persévérer dans la même voie.

Mais telle ne fut point la situation. On sait, d'après ce qui précède, quelle tolérance et quelles facilités avaient été laissées aux passions par le droit illimité du divorce écrit dans l'ancienne législation. Les empereurs chrétiens se trouvaient en présence d'une société composée en grande majorité de païens qui étaient en possession d'une législation traditionnelle dont leurs passions s'accommodaient fort bien, et qui leur assurait des priviléges et une licence de mœurs dont ils étaient jaloux. Or, on ne transforme pas une société par une ordonnance; on ne supprime point des abus aussi invétérés d'un trait de plume; vouloir défendre d'une manière absolue le divorce à une telle société c'eût été folie; aucun legislateur n'eût réussi dans une pareille entreprise! C'est en présence de ces impossibilités que Constantin, et après lui Justinien, établirent cette législation mixte, qui ne coupait pas le mal dans sa racine, mais qui consacrait les seules réformes alors espérables et qui réalisait le progrès dans la limite du possible.

Les lois des empereurs n'avaient donc pas pour objet de « prescrire aux chrétiens la manière de désobéir aux préceptes » de leur religion, » comme l'a dit un adversaire de la discipline de l'Eglise (1), mais de diminuer par degrés la tolérance qu'ils se voyaient contraints d'accorder aux habitudes païennes de la société.

Mais pourquoi les papes, dira-t-on, ne sont-ils pas intervenus dans cette question pour faire prévaloir, comme leur devoir les y obligeait, le principe d'indissolubilité, s'il avait été réellement imposé par la loi chrétienne ? Cette abstention des papes ne prouve qu'une chose : c'est qu'alors ils se renfermaient dans l'exercice de leurs fonctions spirituelles, sans empiéter sur le domaine du pouvoir civil. Ils abandonnaient à la décision des empereurs et des magistrats toutes les questions qui avaient pour objet de fixer les bases des relations entre les citoyens, et les rapports entre les membres de la famille. Mais toutes les fois qu'ils ont dû se prononcer sur une obligation de conscience, ils ont condamné le divorce, même dans les circonstances où il eût pu paraître plus légitime. On pourrait citer de nombreux exemples à l'appui de cette assertion : ainsi, saint Grégoire le Grand, ayant appris qu'un mari avait profité de la tolérance légale pour quitter sa femme et entrer dans un monastère, se hâte d'écrire à l'évêque diocésain pour lui ordonner de faire cesser ce scandale (2) ; ainsi encore, dans un autre exemple, rappelé souvent par les partisans du divorce, on voit une femme pieuse dont l'Eglise honore la mémoire, sainte Fabiole qui, ayant profité de la condescendance de la loi pour quitter son premier mari dont elle avait gravement à se plaindre, et pour en épouser un autre, fut soumise par le pape Siricius à une pénitence publique, en expiation du scandale qu'elle avait donné au peuple

(1) *Du divorce*, par Hennet, liv. I.

(2) Epistol. Gregorii M., lib. IX.

chrétien. Ces exemples, et d'autres encore qu'on pourrait citer, prouvent que l'Eglise a toujours été, autant que les circonstances le permettaient, fidèle au principe d'indissolubilité.

On peut penser, d'après cet exposé, que l'institution divine devait être souvent profanée ; mais, après bien des combats, la législation de Jésus-Christ resta victorieuse des mœurs et des passions de l'homme, et servit de base à notre législation moderne.

§ III. — *Législation de l'Église d'Occident sur le divorce.*

La législation du divorce a passé par trois phases successives dans l'Eglise d'Occident ; après les invasions, elle s'est perfectionnée par degrés jusqu'à Charlemagne, qui a fait triompher le principe de l'indissolubilité du mariage. Au moyen âge, l'Eglise a maintenu la loi de l'indissolubilité et régularisé le droit de séparation des époux. Dans les temps modernes, la cause du divorce ayant rencontré dans les rangs des philosophes de nombreux partisans, l'Eglise a combattu de nouveau pour le maintien de sa discipline, et ses efforts ont assuré le triomphe définitif de la loi de l'indissolubilité du lien conjugal.

I. — Discipline de l'Église après les invasions.

Les constitutions des empereurs de Constantinople concernant le divorce, et les dispositions particulières introduites dans les lois pour l'autoriser dans certains cas déterminés, ne furent jamais adoptées par l'Eglise d'Occident, comme on le voit en particulier par les actes du premier concile d'Arles, qui, dès le IVe siècle, réclamait une loi sur ce point et hésitait à permettre un second mariage à l'époux qui avait renvoyé sa femme coupable : « Quant à ceux qui ont surpris leur femme en adultère, disent les Pères du concile, et qui sont jeunes et

fidèles, on leur persuadera, autant qu'il sera possible, qu'ils ne prennent point d'autres femmes du vivant de la première (1). » Cette prohibition exprimée, non point sous une forme impérative, mais sous celle d'un simple conseil, montre assez que si les évêques voyaient avec la plus grande répugnance le divorce, ils ne croyaient pas devoir s'armer de tous leurs anathèmes contre un usage que tolérait la loi civile et dont la grossièreté des mœurs rendait l'abolition complète presque impossible.

Ceci explique pourquoi les Pères et les docteurs de l'Eglise poussent si loin l'indulgence pour la faiblesse humaine, pourquoi ils manifestent tant d'hésitation quand il s'agit de condamner le divorce d'une manière absolue; ainsi, saint Augustin n'ose frapper d'une peine spirituelle l'époux qui se remarie, après avoir renvoyé sa femme pour cause d'adultère (2); saint Ambroise va plus loin; il n'hésite pas à permettre le divorce au mari trompé, en lui accordant le droit de se remarier (3); enfin, saint Jérôme soutient lui aussi la même opinion (4).

Il existe encore d'autres monuments constatant la même discipline. Parmi les formules de Marculfe, dédiées à saint Landry, évêque de Paris vers l'an 660, on en trouve plusieurs sur le divorce qui laissent aux époux séparés le droit d'entrer dans un monastère ou de se remarier (5). On cite aussi dans

(1) *In qua causa legem imperialem petendum promulgari. De iis qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes et fideles, placuit ut inquantum potest consilium iis detur ne viventibus suis, licet adulteris, alias accipiant. Concil. Arelat.*, I, c. 10, ann. 314.

(2) *De fide in operibus*, c. XIX.

(3) *Comment. in Epist.* I. *ad Corinth.*

(4) *Epist.* 227.

(5) *Ut unusquisque ex ipsis sive ad servitium Dei in monasterio, aut ad copulam matrimonii se sociare voluerit licentiam habeat.* Lib. II, c. XXX.

les actes de plusieurs conciles, et en particulier de celui de Verberies, tenu sous Pépin, des canons qui confirment les dispositions de la loi civile permettant le divorce dans certaines occasions; si la femme, par exemple, avait attenté à la vie de son mari, celui-ci avait le droit de la répudier et d'en prendre une autre (1).

Comme nous l'avons dit, l'Eglise ne marchait que timidement et avec hésitation dans cette voie, à la suite du législateur civil; les mêmes docteurs qui semblent quelquefois tolérer le divorce, le condamnent d'autres fois énergiquement dans leurs écrits; ainsi, saint Augustin, dans un passage qu'on trouve reproduit plus tard dans le décret de Burchard, déclare coupable d'adultère l'époux divorcé qui se remariait (2); le huitième concile d'Afrique, adoptant ce sentiment, prononce l'excommunication contre ceux qui se rendront coupables de la même infraction aux lois chrétiennes (3). Le principe de l'indissolubilité du mariage fut donc revendiqué dès le commencement dans l'Eglise d'Occident par les évêques, qui s'efforcèrent de le faire triompher dans la législation des peuples barbares.

Dans les premiers temps qui suivirent la conquête, le principe de la répudiation fut encore introduit dans la législation de la plupart des peuples barbares; dans les lois des Bourgui-

(1) *Ille vir potest, ut nobis videtur, ipsam uxorem dimittere; et, si voluerit, aliam accipiat.*

(2) *Non vobis licet habere uxores, quarum priores mariti vivunt; nec vobis, feminæ, viros habere licet quorum priores uxores vivunt. Adulterina sunt ista conjugia non jure fori, sed jure cœli. Nec eam feminam quæ per repudium discessit à marito licet vobis ducere vivo marito. Solius fornicationis causâ licet uxorem adulteram dimittere, sed illâ vivente non licet alteram ducere.* Lib. IV, *homil.* 49.

(3) *Placuit ut secundùm evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa à marito alteri conjungatur; ita maneant aut sibimet reconcilientur; quod si contempserint, ad pœnitentiam redigantur. Concil. Afric.*, ann. 407.

gnons, par exemple, dans celles des Alemanni, des Bavarois et des Anglo-Saxons (1); mais la loi des Alemanni seule laisse le divorce complétement libre et facultatif (2). Toutefois, le clergé, dont l'influence politique commençait à grandir, s'efforçait de faire triompher le principe chrétien de l'indissolubilité, et de gêner le divorce par des peines, afin de combattre un abus qu'il était obligé de tolérer pendant un temps. Il y avait deux sortes de peines portées contre les époux divorcés : les unes civiles, consistaient surtout dans une amende proportionnée au dommage fait à l'épouse répudiée (3); les autres spirituelles, frappaient d'excommunication le mari qui répudiait sa femme, sans pouvoir justifier sa conduite en l'appuyant sur une des causes de divorce admises par la loi (4). Ces causes, reconnues par les lois barbares, sont les mêmes que celles énoncées dans les lois de Constantin et de Justinien (5), et dont nous avons parlé précédemment.

Mais le moyen le plus puissant auquel l'Eglise eut recours pour faire triompher la loi chrétienne, ce fut de rappeler sans cesse aux barbares que le mariage est un sacrement; par là, elle grava profondément dans l'esprit des peuples l'idée de la supériorité de la loi religieuse sur la loi civile; par là, elle arriva, non-seulement à ne plus permettre le divorce que dans le cas d'adultère, mais encore à défendre, selon la règle de saint Augustin, à l'époux même innocent de se marier du vivant de l'autre époux; c'est à la suite de plusieurs mesures prises en ce sens que la séparation de corps finit par remplacer le divorce.

(1) L. *Burg.* XXXIV. — L. *Alam. addit.*, 29. — L. *Bajuv.* VII, c. XIV, § 1.
(2) L. *Alaman. addit.*, 29.
(3) L. *Alam. addit.*, 30. — L. *Bajuv.*, c. XIV, § 1. — L. *Wisig.*, III, 6, l. I et II.
(4) *Capit.* VIII, 305.
(5) L. I, *C. Theod.*, *De repud.*, III, 16.

Le triomphe de la loi chrétienne ne fut définitif qu'avec l'avénement au trône de Charlemagne, dont le règne fut aussi utile par la réforme de la discipline ecclésiastique que glorieux par la renaissance des sciences et des lettres. Le principe d'indissolubilité du mariage, proclamé par le Christianisme, entra pour la première fois dans la législation civile au commencement du neuvième siècle. Parmi les lois de Charlemagne qui servent de base à la civilisation française et européenne, la principale est peut-être celle qui déclare indissoluble l'union des époux. La polygamie, dont l'Eglise venait à peine d'obtenir l'abolition, reçut un dernier coup par la prohibition portée contre le divorce. La réforme fut décisive, et le principe proclamé par Charlemagne fut toujours admis depuis et servit de fondement aux lois civiles. « L'influence de l'Eglise est visible dans les Capitulaires (1), dit M. Laboulaye, dans la loi des Visigoths (2), dans les additions que Charlemagne fit à la loi lombarde (3), et il est impossible de nier que c'est à la sagesse et à la persévérance du clergé des Gaules qu'on doit cette législation si pure du mariage, qui, encore aujourd'hui, fait la gloire et la supériorité des unions catholiques (4). » L'auteur auquel nous empruntons ce passage cite deux capitulaires à l'appui des assertions qui précèdent ; puis il continue : « Quelle que soit l'idée qu'on se forme sur la convenance ou la nécessité du divorce, il y a, il faut le reconnaître, une bien touchante idée dans ce capitulaire qui, fidèle aux paroles de l'Apôtre, défend un second mariage, parce qu'il prévoit le pardon possible de l'autre époux, et qu'il veut, en quelque sorte, l'y amener par la solitude.

(1) Pipini, *capit. ann.* 744, c. IX; ann. 753, c. IX. *Capit. de Verber.* (Pertz, I, p. 23 et suiv.).

(2) L. L. *Wisig.*, III, t. II.

(3) L. *Longob.* II, 13, 46.

(4) *Recherches sur la condition des femmes,* par M. E. Laboulaye, *Droit Germ.,* liv. II, sect. 2, ch. VIII.

Qu'il reste seul, ou qu'il pardonne, n'est-ce pas là le langage de la charité chrétienne ?

Du reste, cette doctrine sévère qui, en assurant la perpétuité du mariage, assurait la grandeur de la femme et sa juste considération dans le ménage, cette doctrine pénétra difficilement dans les lois civiles ; et il fallut plusieurs siècles à l'Eglise pour faire triompher complétement ces nobles principes. Charles Martel répudia Gertrude pour épouser Alpaïde ; après lui, Charlemagne renvoya Berthe (1), sans que l'histoire nous ait conservé les motifs de cette répudiation ; Henri l'Oiseleur renvoya Hatburge (2), et, après lui, l'empereur Henri III divorça d'avec sa femme qu'il n'avait pu convaincre d'adultère (3) ; mais c'est le dernier illustre exemple de cet arbitraire du mari (4) ; le pape lutta énergiquement en faveur du droit de l'impératrice, quand l'empereur Henri IV voulut répudier sa femme (5) ; suivant en ce point l'exemple du pape Nicolas, qui avait empêché Lothaire de répudier, sans justes motifs, la reine Thietberge (6).

Au douzième siècle, la victoire est complète (7) ; les lois de l'Eglise sont devenues la loi générale pour les questions du mariage. C'est au droit canonique, plus qu'à toute autre législation, que les femmes sont redevables du rôle élevé qui leur appartient aujourd'hui, nous ne devons pas l'oublier (8). »

II. — Discipline de l'Église au moyen âge.

En étudiant les monuments législatifs du moyen âge concernant le mariage, on découvre que le législateur s'est pro-

(1) *Aimonius,* IV, 64.
(2) Ditmar., *Chron. ap. Leibn.,* I, 326.
(3) Guillaume de Malmesbury, II, 12.
(4) Baluz., *Appendic. ad capit.*, t. II, p. 1551 et 1558.
(5) Lambert Schaffnab., ad ann. 1062 et 1069.
(6) Burchardi *Decret.*, lib. IX, c. XLIX et suiv.
(7) Heinecc. *Elem. Jur. German.,* § 330.
(8) M. Laboulaye, *ouvr. cité.*

posé un double but : il voulait empêcher le retour à la loi païenne du divorce ; de là ses efforts continuels pour maintenir le principe d'indissolubilité si péniblement conquis dans les âges précédents ; d'un autre côté, il apporta tous ses soins à régulariser l'institution qui avait remplacé le divorce, la séparation de corps, qui offre toujours un avantage incontestable en laissant l'espoir de réconciliation entre les époux.

Ce n'est qu'au prix de luttes longues et orageuses que l'Eglise, pendant les quatre ou cinq siècles désignés sous le nom de moyen âge, parvint à faire triompher la loi de l'indissolubilité du mariage écrite dans l'Evangile ; une des plus belles pages de l'histoire ecclésiastique est celle qui raconte l'énergie et les ressources développées par le pouvoir spirituel pour défendre l'inviolabilité du lien conjugal contre les passions des souverains temporels qui cherchaient à le briser. C'est par leur vigilante sollicitude pour l'observation de la loi chrétienne, que les papes ont sauvé la civilisation en Europe ; pour connaître quelle reconnaissance on leur doit, il suffit de se rappeler la situation de la société à cette époque. L'histoire du moyen âge nous montre sans cesse aux prises la violence barbare qui veut briser les liens sacrés du mariage, et la civilisation chrétienne qui ordonne de les respecter. Les princes pouvaient, il est vrai, se laisser entraîner à tous les excès de la débauche ; ils pouvaient fouler aux pieds toutes les lois de la morale ; mais, au milieu même de leurs orgies, le fameux *Mane, Thecel, Pharès*, qui avait épouvanté le roi de Babylone, apparaissait aussi à leurs regards effrayés ; cette fois c'était la figure austère et vénérable du vicaire de Jésus-Christ qui se montrait au delà des monts ; c'était sa parole qui faisait retentir sans cesse à leurs oreilles la devise chrétienne : « *Un* » *seul avec une seule, et pour toujours !* » Si cette apparition foudroyante n'était pas venue sans cesse pour leur rappeler leurs devoirs et anéantir des espérances coupables, on eût vu reparaître ces mœurs licencieuses de l'antiquité dont le Chris-

tianisme s'efforçait de purger l'Europe ; alors les habitudes de l'Orient, introduites dans les cours des souverains, auraient eu pour conséquence infaillible la décadence morale des peuples, qui, en voyant le sérail ou le harem du prince, n'auraient pas tardé à suivre les exemples qui leur seraient venus de si haut ; et comme les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, le désordre des mœurs dans la société eût infailliblement entraîné à sa suite cette désorganisation dans la famille, dont nous avons souvent parlé. La condition de la femme avilie, le sort des enfants compromis, tous les liens sociaux brisés, voilà les maux funestes qui menaçaient la société ! Si elle a été préservée de ces calamités, c'est grâce à l'énergie et au courage des papes, qui rendirent alors le plus important service à la cause du progrès.

Les efforts de l'Eglise eurent constamment pour objet de faire triompher le double principe de l'unité du mariage et de son indissolubilité; mais, en raison des circonstances que nous avons fait connaître précédemment, elle fut obligée de tolérer pendant longtemps les abus qu'elle voulait réprimer ; et quand enfin elle fut en mesure d'obtenir l'accomplissement de la loi divine, elle en exigea la rigoureuse observation afin de combattre d'une manière efficace la corruption des mœurs, et de garantir la paix et la prospérité des familles ; par sa fermeté, elle réussit à détourner les calamités que la faculté du divorce avait, pendant des siècles, perpétuées dans la société ; l'histoire moderne tout entière dépose en faveur de la justesse de ses vues, de l'énergie de son action et du succès de ses efforts dans l'œuvre de la moralisation des peuples.

Après que la cause de l'indissolubilité du mariage eut triomphé sur le double terrain de la législation civile et des mœurs publiques, il fallut régulariser la position des époux auxquels des raisons graves rendaient la vie commune impossible. Le législateur s'occupa de trouver un moyen propre à

faire disparaître les inconvénients de la cohabitation sans cependant porter atteinte au lien conjugal, désormais indissoluble. C'est ce qui eut lieu par la séparation de corps qui remplaça le divorce (1), et qui, n'étant point perpétuelle, laissait l'espérance d'une réconciliation, que l'Eglise appelle toujours de ses vœux.

Ici, nous trouvons une preuve sensible du progrès moral qui s'était accompli sous l'influence de la législation chrétienne. Dans les âges précédents, la loi de l'indissolubilité, écrite dans le droit canonique et dans le droit civil, ne pénétrait que difficilement dans les lois et les coutumes locales; tandis qu'au moyen âge, le principe d'indissolubilité du lien conjugal est si généralement admis, que la plupart des coutumiers s'occupent de régler tout ce qui a rapport à la séparation des époux. Parmi les anciens coutumiers, les uns précisent les causes qui autorisent les magistrats à prononcer la séparation; les autres traitent des questions d'intérêts qui peuvent être débattues entre les époux à l'occasion de leur séparation.

Entre les monuments législatifs dont nous parlons, plusieurs posent les principes généraux admis depuis par le législateur moderne; les assises des bourgeois, en particulier, et les coutumes du Beauvoisis, écrites par Beaumanoir, regardent comme légitimes plusieurs causes de séparation adoptées par le rédacteur de nos lois civiles. Ainsi, la séparation de corps pourra être prononcée lorsqu'elle sera réclamée par un des époux qui se plaindra de sévices graves de la part de son conjoint (2). Ainsi encore, le législateur autorise la femme à demander la séparation de biens pour la mauvaise gestion de son mari (3). Les tribunaux ecclésiastiques sont déclarés seuls compétents pour juger ces sortes d'actions,

(1) *Tit. Decret. de divort. et repud.*, IV, 19.
(2) *Assises des bourg.*, ch. CLX. V. art. 231, 306 *Cod. Nap.*
(3) *Assises des bourg.*, ch. CLI. V. art. 1443 *Cod. Nap.*

ainsi que les nullités de mariage fondées sur le défaut d'âge ou sur des infirmités notables de l'un des époux (1).

La principale cause de séparation, énoncée dans les coutumiers, est l'adultère de la femme : « Item se fait divorce pour » cas d'adultère... Mais sachez *qu'il n'y chet divorce perpé-» tuel,* car la loi espère toujours qu'ils se retourneront de » péché, car eux retournés en grâce l'un de l'autre, *lors re-» tourne la conjonction de mariage ensemble.* Si tel divorce » chet en fait, sachez que lors doit avoir la femme portion » de vivre pour son état; mais si femme se départait de son » mari, sans la contrainte de son mari, ou si le mari la trou-» vait en fornication, et pour ce l'en chassait, sachez que » lors la femme n'aurait portion de vivre, et si la femme était » douée, elle perdrait son douaire (2). »

La coutume de Bretagne est encore plus sévère dans la peine qu'elle inflige à la femme qui manque gravement à ses devoirs : « Femme qui laisse son mari et s'en va avec un » autre, et n'est avec son mari au temps de sa mort (et aussi » si elle le laisse et ne fait son devoir de le garder, et elle le » peut faire au cas que le mari ne la refuserait, jaçoit qu'elle » ne s'en aille avec un autre), elle ne doit être endouairée. Et » si elle s'en est allée par fornication, le mari n'est tenu la » reprendre ni la recueillir si ce n'est de sa volonté. Et s'il » la recueille de sa volonté ou par sentence, elle doit être en-» douairée après le décès de son mari, quelque folie qu'elle » eût faite de par avant, pourvu qu'elle fasse son devoir de » le garder et de le servir comme elle doit faire (3). »

Toutes les dispositions énoncées dans les différents coutumiers, en réglant les droits et les intérêts des époux en cas de séparation, laissent toujours accès à la réconciliation qu'amènent le temps et le repentir; en dégageant les époux de

(1) *Assises des bourg.*, ch. CLV, CLX. — Beaumanoir, ch. LV, § 3.
(2) Bouteiller, II, tit. 8.
(3) *Anc. cout. de Bretagn.*, art. 433, 434, 435.

l'obligation de la vie commune devenue trop onéreuse, elles offrent les avantages du divorce sans en avoir les inconvénients.

§ IV. — *La loi de l'indissolubilité du mariage et la société moderne.*

I.— Attaques dirigées contre la discipline de l'Église par la philosophie du XVIIIe siècle.

Quand l'Assemblée législative française, par sa loi du 20 septembre 1792, autorisa le divorce « au nom de *la liberté* » *individuelle*, dont un engagement indissoluble, disait-elle, » serait la perte, » elle n'agissait point sous l'influence d'un mouvement irréfléchi, mais elle cédait à des réclamations multipliées, qui avaient exercé une véritable pression sur les esprits. Pendant la seconde partie du XVIIIe siècle, en particulier, de toutes parts s'étaient élevées des plaintes contre l'indissolubilité du mariage; un grand nombre de pamphlets avaient été publiés dans le but de battre en brèche cette institution, et de ramener la société aux mœurs du paganisme; outre les ouvrages de Montesquieu (1) et de Bentham (2) qui réclamaient, comme un droit naturel, la faculté du divorce, d'autres écrits nombreux avaient mis en circulation les mêmes idées, et préparé les esprits à la grande mesure révolutionnaire de 1792 (3). Les arguments des partisans du divorce, reproduits dans ces différents ouvrages, se réduisent à quelques propositions que nous allons rappeler, pour en peser ensuite la valeur.

Le point capital, sur lequel insistent les adversaires de la

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXVI.

(2) Bentham, *Traité de législation*.

(3) Parmi les écrits parus vers le milieu du XVIIIe siècle, citons deux ouvrages anonymes, dont Barbier, dans son dictionnaire, fait connaître les auteurs : *La législation du divorce*, par Cerfvol; et *Le cri d'un honnête homme*, par Philibert, préteur à Landau; Londres, 1769.

loi chrétienne, c'est toujours la tolérance de la loi civile et de la loi religieuse, pendant les neuf premiers siècles ; le divorce ne fut condamné, dit-on, d'une manière absolue qu'à partir du IX[e] siècle; depuis Constantin jusqu'à l'empereur Léon, non-seulement le divorce fut toléré, mais encore la loi civile s'occupa de le réglementer, d'en restreindre la faculté par des dispositions qui tendaient à le rendre plus rare si l'on veut, mais qui prouvent du moins qu'il existait, puisque par cela même qu'on modifie son application, on reconnaît en principe sa légitimité.

Les empereurs chrétiens soumirent le divorce à certaines règles, ajoute-t-on ; ainsi, Théodose II et Valentinien III exigent (1) qu'il soit constaté par un acte solennel, afin d'assurer le sort des enfants ; la loi énumère aussi les différentes causes qui peuvent le motiver ; Justinien, à son tour, s'occupe, dans sa célèbre législation, de tout ce qui a rapport au mariage et de la manière de le contracter (2) ; mais il ne porte point atteinte au droit du divorce, il se contente de le régler d'une manière conforme aux mœurs et à l'honnêteté publique. Après lui, l'empereur Justin, son successeur, veut que le consentement des époux soit un motif suffisant pour dissoudre un mariage, sans qu'il soit nécessaire d'alléguer aucune autre raison.

De temps à autre, il est vrai, les papes font quelques tentatives auprès des empereurs pour intervenir dans les causes matrimoniales, et les évoquer à leur tribunal ; mais toute leur influence se borne à rendre indispensable la cérémonie religieuse et la bénédiction de l'Eglise ; ils n'obtiennent rien sur la question du divorce, comme on le voit par la législation de l'empereur Léon VI, qui renouvelle les lois de ses prédécesseurs et permet aux époux de se séparer dans certains cas, et de passer à de nouvelles noces.

(1) *Cod. de repud.*, l. VIII, ann. 449.
(2) *Novell. Just.*, ann. 541.

L'usage du divorce, généralement pratiqué en Orient, fut également adopté en Occident; on trouve dans les Capitulaires (1) un article consacré à régulariser la dissolution du mariage et à réformer les abus qui s'y étaient introduits, ce qui prouve suffisamment sa légalité. La plupart des rois de la première race donnent aux peuples l'exemple du divorce; Charlemagne lui-même répudie successivement ses deux premières femmes, pour en épouser une troisième; ce n'est que quand ses successeurs dégénérés veulent suivre son exemple que les papes, dont la puissance était entourée de tout le prestige que l'autorité royale avait perdu, interviennent pour frapper d'excommunication les princes qui se permettent le divorce; on peut voir dans cette intervention une usurpation de pouvoir, et dans les défenses pontificales un éclatant démenti donné à la tradition de tous les siècles précédents; c'est seulement à partir de cette époque que le divorce est rigoureusement défendu, et que la loi de l'indissolubilité est mise en vigueur.

Après avoir exposé leurs raisons, les partisans du divorce invoquent, à l'appui de leur cause, l'exemple de sainte Fabiole, dont il a été question précédemment. Ils rappellent que cette femme, qui vivait vers la fin du IVe siècle, et dont saint Jérôme fait l'éloge en l'appelant *la gloire des chrétiens,* après avoir été mariée à un homme pervers et corrompu, essaya par tous les moyens de le ramener à une meilleure vie; n'ayant pu y réussir, elle le quitta pour passer à de secondes noces; ce qui n'empêcha pas l'Eglise de la proposer à l'invocation des fidèles, en inscrivant son nom dans le catalogue de ses saints.

Ce trait historique ayant provoqué de violentes accusations et motivé d'amères critiques contre la loi ecclésiastique de l'indissolubilité, il est à propos d'en finir une bonne fois

(1) Baluz., l. VI, c. CXCI.

avec une objection qui repose sur un fait mal compris ou complétement dénaturé. Voici donc ce fait tel que le rapporte saint Jérôme, unique témoin dont on puisse invoquer l'autorité.

Sainte Fabiole, illustre matrone issue de l'une des plus anciennes et des plus illustres familles romaines, avait quitté un mari débauché et en avait épousé un autre, sans avoir été affranchie de ses premiers liens par le veuvage. Les lois impériales, nous l'avons dit, autorisaient cette conduite. Cependant cette femme profondément chrétienne ne tarda pas à se repentir de ce qu'elle avait fait; elle eut plus de respect pour les lois de l'Evangile que pour celles des Césars. « Elle se présenta, dit saint Jérôme, avant le jour de Pâques, à la vue de toute la ville de Rome, devant la basilique de Latran, avec les pénitents, l'évêque, les prêtres et tout le peuple fondant en larmes; elle y parut ayant les cheveux épars, le visage livide, le cou chargé de poussière... elle découvrit sa faute à tous... Tout Rome la vit ayant les habits déchirés, la tête nue, la bouche fermée; elle n'entra point dans l'église du Seigneur; elle se tint hors du camp avec Marie sœur de Moïse, attendant que le prêtre rappelât celle qu'il avait chassée. Elle frappait ce visage par lequel elle avait plu à son second mari; elle haïssait les pierres précieuses, elle ne pouvait jeter les yeux sur les linges fins, elle fuyait les ornements; *elle était aussi touchée que si elle eût commis un adultère;* et elle désirait se servir de plusieurs remèdes pour guérir une seule blessure. »

Tel est le récit de saint Jérôme; pour y trouver une approbation du divorce, il faut tomber dans la plus étrange aberration d'esprit qui puisse se concevoir; il faut renverser toutes les idées reçues; il faut enfin, comme dit l'Ecriture, *appeler mal ce qui est bien, et bien ce qui est mal!* Au lieu de trouver dans ce fait un témoignage à l'appui de la tolérance du divorce par l'Eglise, il faut, pour peu qu'on n'ait pas renoncé au bon sens et à la raison, y voir une confirmation de la loi chrétienne

de l'indissolubilité du mariage; car cette femme qui regarde son second mariage comme un crime et qui l'expie en se vouant à toutes les rigueurs de la pénitence, cette femme qui se punit de sa faute comme si elle eût commis un adultère, montre par sa conduite ce que l'Eglise pensait du divorce; et si la ferveur de sa pénitence et les actes de piété auxquels elle voua le reste de sa vie, lui ont mérité les honneurs de l'apothéose, l'Eglise a voulu l'honorer, comme elle honore sainte Madeleine, comme elle honore d'autres femmes qui, de grandes pécheresses, sont devenues de grandes pénitentes et des saintes illustres. Qu'on ne vienne donc plus opposer à notre thèse un fait qui, loin de la contredire, confirme au contraire chacune de nos assertions!

Revenons à l'examen de la théorie du divorce et des raisons sur lesquelles ses partisans s'appuient pour le réclamer. Après avoir développé leur thèse, ils arrivent aux conclusions suivantes : le divorce, disent-ils, peut être rétabli; *l'intérêt de la religion* d'abord ne saurait s'y opposer; en effet, comme il a été toléré pendant les dix premiers siècles, pour le proscrire actuellement il faut faire le procès à l'Eglise primitive, et jeter le blâme sur les plus beaux âges du Christianisme ; il faut condamner la conduite des premiers chrétiens, dont la ferveur a toujours commandé l'admiration des âges suivants et dont les exemples sont dignes d'être proposés à l'imitation des fidèles dans tous les temps. Le rétablissement du divorce est réclamé en outre, dit-on encore, par les *intérêts de l'Etat* qui se trouvent compromis par l'indissolubilité du mariage, soit parce que la crainte de mal réussir dans une union indissoluble augmente la classe des célibataires, au préjudice de la population, soit à cause des désordres qui existent dans le mariage tel qu'il est constitué, et qui, de l'aveu des hommes compétents, nuit également à l'accroissement de la population. On invoque également l'intérêt même des familles dont le bonheur est souvent impossible avec la perpétuité du lien con-

jugal; lorsqu'il y a, par exemple, incompatibilité d'humeur entre les époux, l'indissolubilité du mariage, en rivant leur chaîne, en double le poids; la nécessité de la vie commune la leur rend plus odieuse; l'intérieur d'une famille devient alors un véritable enfer.

Enfin, la faculté du divorce, ajoute-t-on, est réclamée au nom de la *sécurité même des époux;* combien d'attentats publics, et surtout cachés, ne sont pas occasionnés par l'indissolubilité du mariage? C'est au nom de ces différents motifs qu'on a réclamé le retour à l'ancienne législation qui permettait le divorce.

Cette thèse a été développée sous toutes ses formes. Nous avons déjà répondu, en partie, à ces objections, lorsque nous avons exposé la législation de l'Eglise sur le mariage; rappelons seulement ici les principes généraux sur lesquels s'appuie la loi religieuse de l'indissolubilité du mariage, renvoyant pour plus de détails aux auteurs qui ont traité spécialement cette question (1).

Il existe un grand nombre de monuments historiques ou législatifs attestant la sollicitude de l'Eglise pour rétablir dans toute son intégrité primitive la sainteté de l'union conjugale; pour atteindre son but, elle poursuivit sans relâche la polygamie afin de faire prévaloir l'unité du mariage, la monogamie; et, comme elle rencontrait sur son chemin les passions les plus fougueuses de l'homme, elle s'arma contre elles d'une inflexible fermeté pour triompher de toutes les résistances, et leur opposer un obstacle infranchissable; malgré le respect qu'elle professait pour les droits de l'autorité civile, malgré ses soins attentifs pour lui concilier les sympathies et la soumission des peuples, elle n'hésita jamais à lutter avec intrépidité contre les volontés capricieuses des rois toutes les fois que

(1) Consulter : André Nougarède, *Histoire des lois sur le mariage*, 2 vol. in-8°, Paris, 1803.

l'intérêt des mœurs publiques l'exigeait; elle préférait exposer le monde aux dangers qui pouvaient résulter de son opposition et de ses luttes contre les princes, plutôt que de laisser s'altérer entre ses mains le dépôt sacré de la morale que lui avait confié son divin fondateur; ainsi on la vit sacrifier son crédit auprès des grands pour demeurer fidèle à la sainteté de sa discipline; elle n'hésita jamais à compromettre son influence sur les rois, et sa popularité auprès des sujets, pour prêcher à tous ses doctrines austères qui ne font aucune concession aux faiblesses de l'humanité. Par sa conduite pleine d'énergie et de prudence, elle parvint à préserver la société chrétienne des désordres dans lesquels était plongée la société ancienne, et dont plusieurs peuples infidèles ont encore à rougir maintenant.

Il est facile de reprocher à l'Eglise la sévérité de sa conduite quand elle exigeait l'accomplissement de la loi qui prescrit l'indissolubilité du mariage ; il est facile de dire qu'elle n'agissait que par ambition lorsqu'elle condamnait les divorces des souverains ; mais ces accusations tombent devant cette vérité consignée dans l'histoire, à savoir que c'est à sa fermeté inébranlable que la société doit d'avoir été préservée des désordres si communs chez les païens; c'est parce qu'elle était convaincue de l'importance du devoir qu'elle accomplissait qu'elle ne recula jamais devant la colère des rois, quand il s'agissait de faire observer la loi chrétienne ; elle travaillait alors, non-seulement dans l'intérêt des mœurs publiques, mais encore pour le repos et la sécurité des peuples, dont les destinées dépendent toujours, comme le reconnaît Voltaire lui-même (1), du respect des princes pour les lois sacrées du mariage. Toujours l'Eglise eut devant les yeux la conduite du saint précurseur; et toutes les fois qu'elle voyait le désordre et la débauche affichés dans les cours, elle avait le courage de

(1) *Essai sur l'histoire génér.*, t. III, c. CI.

dire aux rois : *non licet !* il ne vous est pas permis de violer la loi de Dieu (1) !

Il serait aisé de montrer que, par sa sévérité, l'Eglise a fait comprendre à ceux-là mêmes dont la volonté ne connaissait pas de limites, qu'au-dessus des lois humaines il y a les lois divines qu'on ne saurait violer impunément, et que les princes, qui ne voient sur la terre aucune autorité supérieure à celle qu'ils exercent, doivent s'incliner, comme les autres mortels, devant la volonté de Dieu. Eh ! que serait-il arrivé, grand Dieu ! si, à une époque encore à demi barbare, il eût été permis aux rois de ne prendre conseil que de leurs passions, et de suivre aveuglément les inspirations de leurs penchants fougueux ? On peut, sans crainte d'avancer une proposition hasardée, affirmer que cette licence irresponsable et illimitée des princes eût retardé de plusieurs siècles le progrès social ! Il est certain que, par sa fermeté, le pouvoir spirituel a travaillé dans l'intérêt de la civilisation européenne.

L'Eglise, en proscrivant le divorce, agissait donc avec une profonde sagesse ; les motifs impérieux qui dirigeaient sa conduite l'ont soutenue dans l'accomplissement de sa tâche ; mais les services qu'elle a rendus n'ont pu la protéger contre de nombreuses accusations ; on lui a reproché surtout, dans tous les temps et sous toutes les formes, d'avoir imposé à la société des lois rigoureuses qui contrastent avec le caractère si doux et si indulgent de la morale évangélique ; de ne s'être pas montré toujours assez compatissante pour la faiblesse du cœur humain, pour son inconstance, en lui prescrivant des sacrifices au-dessus de ses forces. Elle est cruelle, dit-on, cette doctrine qui veut soumettre à la rigidité d'un principe les affections les plus délicates, les sentiments les plus tendres de la nature ! Elle est immorale cette loi qui tient enchaînés l'un à l'autre deux êtres qui se détestent, sans jamais leur lais-

(1) S. Matth., cap. XIV, v. 4.

ser l'espoir que leur chaîne puisse être brisée autrement que par la mort ! Quand deux existences antipathiques sont associées l'une à l'autre, la religion, qui devrait les consoler, ne leur dit que ce mot désespérant : Votre union durera toujours !

Ces plaintes amères ont révélé de lamentables mystères qui auraient dû rester éternellement ensevelis dans le sanctuaire des familles ; si elles sont fondées dans le motif qui les inspire, elles seront toujours vaines dans le but qu'elles se proposent ; seulement, comme elles accusent la doctrine catholique d'une rigueur excessive, il est à propos d'exposer cette doctrine dans toute sa vérité.

Faisons remarquer d'abord que l'Eglise, en consacrant l'indissolubilité du mariage, n'exige pas la cohabitation forcée des époux ; les théologiens reconnaissent certaines circonstances où la prudence peut exiger leur séparation (1), et jamais ni par ses lois, ni par sa conduite, l'Eglise n'a mis obstacle à une séparation motivée par des raisons sérieuses ; dans ce cas, il est vrai, l'indissolubilité du mariage subsiste toujours ; le lien conjugal n'est pas brisé, et tout mariage subséquent demeure interdit à chacun des époux avant son veuvage. Le vœu des époux, auxquels l'existence humaine est intolérable, n'est rempli qu'en partie, puisqu'ils n'ont pas la liberté de convoler à de secondes noces ; mais toujours est-il qu'aucune loi ne les obligeant à vivre ensemble, ils peuvent se séparer quand ils s'abhorrent, et par cette concession le législateur a pourvu à leur sécurité respective, lorsque la cohabitation pourrait devenir une cause de violences et d'interminables divisions.

Mais cette facilité d'une séparation laisse subsister le plus grand inconvénient de l'indissolubilité du lien conjugal, puisque les époux séparés ne peuvent contracter de nouveaux engagements ; qu'il n'y ait pas obligation pour eux de vivre en-

(1) V. *Théologie morale* de Mgr le cardinal Gousset, t. II. Du mariage, ch. VII, art. 2.

semble lorsque de sérieuses difficultés s'opposent à la vie commune, c'est là une concession importante sans doute; mais pourquoi la loi laisse-t-elle son œuvre incomplète? Pourquoi refouler ce sentiment de la nature qui les porte à une autre union? Les époux qui se séparent recouvrent leur liberté; mais c'est la liberté de la solitude avec ses tristesses, la liberté de l'isolement avec le vide qu'elle laisse dans le cœur; cette liberté est un fardeau, et au lieu de bénir la main qui la donne, on serait plutôt tenté de maudire son cruel bienfait!

Voilà la difficulté la plus grave peut-être qu'on puisse opposer à la loi chrétienne; aussi n'avons-nous pas l'intention de la combattre avec les armes ordinaires de la logique, en lui opposant des raisonnements plus ou moins solides et toujours contestables; nous espérons mieux atteindre notre but en présentant quelques considérations sur la théorie dont le Christianisme poursuit l'application, dans la direction qu'il veut donner aux passions de l'homme; c'est le meilleur moyen de faire comprendre les motifs qui ont inspiré sa conduite sur le point particulier qui nous occupe.

Deux systèmes se trouvent en présence dans le gouvernement du monde moral: l'un, plein d'indulgence pour les passions de l'homme, cherche à les dominer en les flattant; l'autre, au contraire, veut triompher des penchants les plus impétueux de la nature, en résistant à leurs exigences! il s'agit de savoir lequel de ces deux systèmes est le meilleur? L'Eglise s'est prononcée pour le dernier; a-t-elle eu raison?

L'application du premier de ces systèmes est inspirée par un sentiment d'indulgence très-louable dans son principe, mais pernicieux dans ses conséquences; quand on croit que pour calmer l'effervescence des passions, il suffit de leur opposer une demi-résistance, pleine de mollesse, on tombe dans une erreur dangereuse; si on n'ose les combattre directement et à outrance, on les irritera au lieu de les calmer; on

entretiendra leur force, on les rendra plus exigeantes en leur laissant l'espoir d'obtenir, à un moment donné, une satisfaction pleine et entière. Quand un père n'a pas le courage de résister à une exigence injuste de son fils, il l'accoutume, par sa faiblesse, à devenir plus impérieux ; c'est l'histoire renouvelée du grand prêtre Héli qui, par son aveugle tendresse pour ses enfants, encourageait leurs désordres, et devenait le complice involontaire des scandales donnés au peuple, et l'auteur innocent des désastres qui suivirent. La passion est un ennemi acharné, avec lequel il ne faut jamais capituler ; en vain voudrait-on lui accorder une satisfaction partielle, dans l'espérance que cette concession calmera ses empressements ; en vain, en lui donnant une certaine liberté, chercherait-on à lui tracer des limites et à lui dire : Tu n'iras pas plus loin ! avec une pareille condescendance on ne fera qu'aggraver le mal ; la passion ne dira jamais : C'est assez ! Aussi, fermer les yeux sur certains désordres avec l'espoir de réprimer ensuite les passions qui les produisent, ce serait imiter la folle sécurité d'un homme qui, en voyant commencer l'incendie qui va consumer sa maison, le considérerait tranquillement, et attendrait pour l'étouffer qu'il ait fait d'irremédiables ravages. C'est là une imprudence que ne commettra jamais l'Eglise ; elle croirait se rendre complice des passions et des actes coupables qu'elles produisent si elle leur laissait un seul instant de trêve et de repos !

Par le second système on attaque le mal dans sa source, parce qu'il est plus facile de le combattre avec succès dans ses premières manifestations, que d'attendre le moment où il aura jeté dans le cœur de plus profondes racines. La passion étant de sa nature envahissante, plus on lui laisse de latitude, et plus elle devient exigeante ; le seul moyen d'en avoir raison, c'est de la circonscrire dans d'étroites limites. Cette théorie puise son autorité dans la conviction que, pour vaincre les penchants déréglés du cœur de l'homme, il faut leur opposer

une résistance inflexible, leur fixer une limite infranchissable, et leur ôter tout espoir de se satisfaire ; alors on n'attend pas, pour étouffer l'incendie, que les flammes aient étendu leurs ravages ; on n'attend pas pour combattre la maladie qu'elle soit devenue incurable, mais on s'empresse, aussitôt qu'on aperçoit les premiers symptômes du mal, d'y apporter un remède prompt et énergique ; tel est le système adopté par le Christianisme pour la guérison des maladies de l'âme ! Qui oserait le blâmer de sa préférence?

Ces considérations expliquent toute l'économie des lois morales établies par l'Eglise pour combattre les vices qui déchirent le cœur de l'homme ; elles révèlent le but de ces pratiques de mortification imposées dans certaines circonstances, et auxquelles on se soumet si difficilement ; mais surtout elles nous font connaître les raisons qui ont motivé l'inflexible maintien de la loi de l'indissolubilité du mariage. Pour mieux faire sentir la sagesse de la conduite de l'Eglise, recourons à une comparaison. Supposez un homme dont le cœur est esclave d'une violente passion ; étudiez ses sentiments ; suivez ses actions ; pénétrez au fond de ses pensées ; que fait-il? à quoi songe-t-il? Quels soins le préoccupent sans cesse? Il s'agit, par exemple, d'un homme tourmenté par la passion de l'argent, du vin, du jeu ! Essayez de lire au fond de son cœur ; vous le verrez dévoré par un désir unique : satisfaire sa passion ! Son esprit sera occupé de cette seule pensée ; et même en avouant ses torts, il retombera encore dans les excès de ce vice funeste, entraîné par un penchant impétueux auquel il ne peut résister ! Quel remède faudra-t-il employer pour venir à bout d'un pareil vice? Il ne suffira pas, pour le combattre efficacement, de lui accorder une satisfaction partielle et limitée ; un tel remède irriterait le mal au lieu de le guérir. Pour arriver à un résultat satisfaisant, il faudra éloigner toutes les occasions où la passion pourrait se satisfaire, et défendre de la manière la plus rigoureuse et la plus absolue

des actes même permis dans des circonstances ordinaires, mais dangereux ici. Ce sera par une heureuse diversion aux habitudes ordinaires qu'on pourra se promettre un succès plus ou moins complet du traitement adopté. Telle est la règle généralement suivie en pareille circonstance; faisons-en l'application à notre sujet.

Quand le Christianisme voulut combattre la passion la plus inconstante et la plus impétueuse du cœur humain, il comprit qu'il fallait lui opposer une barrière infranchissable, et lui enlever jusqu'à l'espérance de la renverser. Une fois que le mot décisif : *Non licet, cela n'est pas permis*, a été prononcé, toute résistance est devenue inutile; la passion pourra bien s'irriter en rencontrant l'obstacle, elle pourra mordre le frein, mais elle sera bientôt forcée de reconnaître l'inutilité de ses efforts; réduite aux abois, elle sera obligée de s'avouer vaincue et de rentrer dans l'ordre par force d'abord, et souvent ensuite par devoir et par raison!

Quand on se contente d'examiner d'une manière superficielle la loi de l'indissolubilité du mariage et les inconvénients qui en résultent, on peut croire que l'Eglise a été trop sévère en exigeant son observation absolue; mais quand on pénètre au fond de cette institution, on est forcé d'admirer cette sage fermeté qui seule a pu dompter la passion la plus fougueuse et la plus insatiable du cœur de l'homme; sans une main de fer capable de contenir ses excès, elle eût infailliblement brisé les trop faibles obstacles opposés à ses convoitises; alors, renouvelant tous les désordres du paganisme, elle eût porté la division dans la famille, le scandale dans la société; elle eût entraîné la décadence des mœurs publiques et la ruine des institutions! Pour empêcher ces malheurs il fallut faire entendre à cette passion qu'au-dessus de ses désirs il y a une loi divine, qui fixe son inconstance et ne lui permet pas de changer l'objet de ses convoitises; l'Eglise dut lui apprendre que tous ses efforts pour briser le cercle tracé autour d'elle

devaient être inutiles; et c'est ce qu'elle fit en proclamant la loi de l'indissolubilité du mariage! Une fois bien convaincu de l'impossibilité qu'il rencontrera toujours pour rompre ses premiers engagements, l'homme finira par se résigner; tôt ou tard la voix de la raison dominera les clameurs des passions; la conscience deviendra accessible à de salutaires remords; et quand la révolte des sens et l'impétuosité de la passion auront été calmées par la réflexion qui donne de plus salutaires conseils à mesure qu'on avance en âge, la paix renaîtra dans la famille dont l'honneur aura été sauvegardé, et la société n'aura pas été affligée par un déplorable scandale!

En proclamant l'indissolubilité du mariage le Christianisme a donc agi dans l'intérêt de la morale publique et de la société. Avec la faculté du divorce, la corruption étend nécessairement ses ravages par la licence qu'il donne aux passions; l'union passagère de l'homme et de la femme compromet le bonheur de la famille; le sort des enfants, leur éducation, leur avenir, éprouvent le contre-coup fâcheux de l'inconstance de leurs parents; la société enfin souffre toujours de graves atteintes par les scandales publics qu'elle a sous les yeux quand les divorces se multiplient. Au contraire, une fois l'irrévocabilité du lien conjugal admise, la famille recouvre la sécurité avec l'assurance qui lui est donnée d'une existence plus stable; la condition des enfants n'est plus abandonnée à l'incertitude et au hasard; la société cesse d'être une agglomération d'existences isolées, sans passé comme sans avenir; au lieu de rétrograder, elle marche à pleines voiles dans le chemin du progrès. Pour démontrer la vérité de ce raisonnement, il suffit de comparer ce que fut, au point de vue moral, la société avec le divorce, et ce qu'est devenue cette même société avec l'indissolubilité du mariage; l'une a vu se développer dans son sein la plus épouvantable corruption; nous la connaissons, c'est la société païenne!

l'autre a produit les plus pures et les plus admirables vertus; nous la connaissons également, c'est la société chrétienne!

On voit maintenant le but que s'est proposé l'Eglise catholique en faisant triompher, malgré les passions humaines, la loi divine de l'indissolubilité du mariage!

II. — Nouvelles réclamations en faveur du divorce au XIX[e] siècle.

A peine l'Assemblée nationale constituante de 1848 avait-elle commencé son œuvre, qu'on vit le ministre de la justice, M. Crémieux, déposer, sur le bureau du président, un projet de loi demandant le rétablissement du divorce et le retour aux dispositions de la loi du 20 septembre 1792. Cette proposition antichrétienne n'eut aucune suite; mais comme elle a rencontré des échos dans la presse, nous croyons devoir, en finissant, examiner les raisons nouvelles alléguées par les partisans du divorce en faveur de la cause dont ils se constituent les champions.

L'indissolubilité du mariage, proclamée par le Christianisme, est devenue la loi constitutive de la famille et la base de la civilisation moderne; rétablissez le divorce, et du même coup vous détruisez la famille et vous retournez à la barbarie; vous dégradez l'homme et vous le faites descendre au rang des animaux, pour lesquels il n'y a entre les sexes qu'une union passagère et fortuite. Si l'on ne trouve qu'une ombre de la famille chez les tribus sauvages, c'est parce qu'elles ont admis la promiscuité. A mesure que les peuples quittent l'état sauvage, leurs progrès dans la civilisation sont marqués par la limitation de la promiscuité, et quand ils sortent tout à fait de la barbarie, alors apparaît le véritable mariage, apanage exclusif de l'espèce humaine; alors triomphe la loi de l'indissolubilité, dernier terme du progrès moral de la société.

Lorsque le législateur, inspiré par le Christianisme, a con-

damné le divorce, il a repoussé de la loi civile un principe destructeur de la famille, dont le triomphe déposerait au sein de la société un germe de mort ; sans l'indissolubilité du mariage, l'engagement le plus solennel perd le caractère qui faisait toute son importance ; le contrat qui unit deux époux ne sera souvent qu'un acte d'hypocrisie ; l'homme, qui est souvent le jouet des passions les plus mobiles et les plus désordonnées, pourra, au moment même où il prête des serments solennels, méditer de prochains adultères ; avec la faculté du divorce, l'engagement des époux perd ce caractère imposant qui devrait en faire l'acte le plus important de la vie. Le divorce est la négation du véritable mariage ; aussi, la conscience publique protestera toujours contre ce prétendu droit, malgré les raisons alléguées en sa faveur ; elle ne voudra jamais voir dans le mariage un contrat ordinaire, mobile et variable, soumis aux caprices des parties contractantes. Toujours il conservera ce caractère de perpétuité qui le rendra inviolable et sacré aux yeux de la raison aussi bien qu'à ceux de la religion.

D'ailleurs, il est facile de montrer, malgré toutes les assertions contraires, qu'ici la loi morale et religieuse s'accorde également avec l'intérêt de la femme et avec les droits des enfants, qui commandent un respect inviolable pour la foi conjugale.

Le divorce, en effet, conduit à l'oppression de la femme, au sacrifice de tous ses intérêts ; la prétendue liberté qu'il lui rend de contracter une nouvelle union n'est souvent qu'une illusion ; quand cette déplorable ressource lui est offerte, elle a perdu ce qui faisait sa gloire et son honneur ; sa première beauté, si vite flétrie, a disparu ; sa réputation, ce bien si fragile, a été compromise ; elle n'a plus les qualités qui peuvent la recommander au choix d'un homme d'honneur ; entre sa condition et celle du mari qui la repousse, il n'y a pas égalité ; aussi, le divorce sera-t-il toujours l'exploitation de la femme par l'homme !

Admettez le divorce, et vous compromettez également les intérêts des enfants, dont l'éducation devient souvent impossible, et dont la fortune et l'avenir n'ont aucune garantie; leurs parents vivants, ils sont voués à l'abandon, et s'ils ne sont pas orphelins, on pourrait dire (je demande pardon du néologisme) qu'ils sont acéphales.

Je ne fais qu'indiquer quelques-unes des suites funestes du divorce! C'est donc dans une pensée éminemment divine que le fondateur du Christianisme a proclamé l'indissolubilité du mariage, et qu'il a flétri, comme adultère, celui des deux conjoints qui se remarie, l'autre vivant. Sur ce point, Jésus-Christ perfectionna la loi ancienne, sans condamner le législateur des Hébreux; car lorsqu'il promulgue la loi réformatrice du mariage, il rappelle que Moïse en permettant le divorce aux Juifs avait fait acte d'indulgence pour leur faiblesse et de condescendance pour la dureté des cœurs; il agissait comme législateur politique, et non point comme fondateur du culte religieux; sa conduite était commandée par la nécessité des temps et la difficulté des circonstances; voilà pourquoi il allait jusqu'à porter atteinte aux prescriptions de la loi naturelle elle-même, car « au commencement, dit Jésus-Christ, il n'en était point ainsi (1). » Au commencement, c'est-à-dire lorsque fut institué le mariage, quand la loi naturelle régnait dans toute sa pureté! Par cette distinction, le Sauveur appuie l'indissolubilité du mariage sur le précepte fondamental de la loi naturelle, longtemps méconnue, mais dont l'observation devient nécessaire pour régénérer l'humanité.

Malgré une prescription de plus de douze siècles en faveur de l'indissolubilité du mariage, les partisans du divorce ont essayé, de nos jours, de faire triompher leur cause à l'aide d'arguments qu'ils présentent sous une forme nouvelle, pour

(1) S. Matth., cap. XIX, v. 8.

les rendre plus acceptables ; ils ont réclamé le droit du divorce au nom du progrès des lumières et de la liberté. Telle est la réforme que quelques-uns des chefs de la démocratie poursuivent, dans l'intérêt de la famille, et dont ils proclament la nécessité. Remarquons en passant que, malgré leurs affirmations, il est difficile de voir comment le divorce pourra jamais devenir une réforme si démocratique ; c'est là cependant le caractère que lui donne M. Louis Blanc, qui se constitue l'apôtre de cette cause, et qui la prend en main au nom des principes qu'il professe. En entrant dans cette discussion, il commence par vouloir appuyer sa doctrine sur l'Evangile : « nulle part, dit-il, l'indissolubilité du mariage n'est consacrée dans l'Eglise... C'est ce que fit ressortir victorieusement Luther (1). » L'idée de M. Louis Blanc de mettre sa thèse sous la protection du chef du protestantisme n'est pas heureuse, car il se trouve réfuté par les écrivains catholiques qui ont fait à l'apôtre de Vittemberg des réponses sans réplique ; mais, comme les écoles socialistes, aussi bien que les sectes protestantes, ne professent pas un grand respect pour les théologiens catholiques, invoquons d'autres témoignages qui leur paraîtront moins suspects ; voici par exemple un auteur qu'on n'accusera pas de partialité pour le catholicisme ; le célèbre docteur Strauss rend hommage à la vérité en avouant que « le Christ a condamné formellement toute espèce de divorce, au moins tout ce qui se pratiquait de son temps (2). » Plusieurs protestants célèbres d'ailleurs se permettent de contredire Luther sur ce point ; ainsi madame Necker, malgré son zèle pour le protestantisme, a écrit contre le divorce, comme l'avoue M. L. Blanc ; la loi de l'indissolubilité n'est donc pas seulement admise par les catholiques, mais elle a de nombreux défenseurs parmi les protestants, et même parmi les rationalistes

(1) *Le Nouveau Monde*, n° d'octobre 1849.
(2) *Vie de Jésus*, t. I, p. 648. — Trad. de M. Littré.

qui voient dans le divorce un mal également nuisible à la paix des familles et à la prospérité des Etats.

M. L. Blanc invoque à l'appui de la prétendue nécessité du divorce, des motifs d'intérêt public ; « il est clair, dit-il, que l'indissolubilité des mariages est contraire à la reproduction de l'espèce humaine, et il n'est pas surprenant que ce soit sous Napoléon qu'on ait régularisé le divorce en France. Comme tous les conquérants, Napoléon favorisait l'accroissement de la population. » Nous en sommes fâchés pour les conquérants, mais leur opinion est ici en contradiction avec les faits de l'histoire ; on a vu précédemment, en effet, dans quel état de détresse se trouvait la société romaine par suite de la dépopulation, à l'époque où la faculté du divorce ne connaissait pas de limites ; nous avons montré comment le mépris des lois du mariage avait entraîné à sa suite, avec la corruption des mœurs, ces désordres qui atteignaient la population dans sa source et qui trompaient ainsi la sagesse des législateurs et le vœu des conquérants.

Est-il nécessaire, après les explications qui précèdent, de discuter la valeur d'un argument inspiré par un sentiment chevaleresque, en vertu duquel les partisans du divorce réclament son rétablissement au nom de la faiblesse de la femme, dont les intérêts sont méconnus et les droits violés par le maintien de la loi de l'indissolubilité ? Plus on réfléchit sérieusement sur cette question, et plus on ne voit dans le divorce qu'une satisfaction accordée aux inconstances du cœur, qu'un moyen pour l'homme de briser un frein qui contrarie ses passions ; quant à la femme, elle ne saurait y trouver, sous une apparence trompeuse de liberté, que la honte et le délaissement !

Abordant ensuite la discussion des raisons invoquées par les partisans de l'indissolubilité, M. L. Blanc n'admet pas « qu'on invoque contre le divorce les intérêts des enfants. Si l'objection a quelque force, dit-il, pourquoi ne pas interdire

aussi les séparations de corps? Les enfants sont bien plus malheureux dans le cas d'une séparation qui ôte à leurs parents toute considération, et les livre à tous les entraînements d'une vie illicite, que dans le cas du divorce qui leur permet de trouver dans la société une place honorable et fixe. » Il est difficile, en lisant ces paroles, de comprendre comment le mariage des divorcés leur fera une position *fixe*, cette fixité ne pouvant exister en dehors de l'indissolubilité; il est difficile également de comprendre comment le divorce, séparation aggravée, pourra rendre aux époux une considération que la simple séparation leur fait perdre. Ce qui nous semble au contraire peu honorable, c'est cette sanction donnée d'avance à l'immoralité par le droit laissé aux époux divorcés de s'engager dans de nouveaux liens; si les époux séparés sont *livrés à tous les entraînements d'une vie illicite*, du moins ces désordres commis dans l'ombre sont moins dangereux pour les bonnes mœurs que l'approbation publique donnée à l'immoralité! « Non, s'écrie encore M. L. Blanc, ils ne connaissent pas la nature humaine, ceux qui s'imaginent que l'impeccabilité des hommes se décrète. Autant vaudrait porter une loi pour nous défendre d'être malades! Oh! qu'il connaissait mieux le mystère de nos âmes, le sublime législateur qui disait, à propos de la femme adultère : « Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. » Passons sur cette dernière citation si malencontreusement inspirée à l'auteur qui semblerait prétendre que le Christ aurait justifié l'adultère. L'impeccabilité des hommes ne se décrète pas, dites-vous? Soit! on pourrait peut-être rappeler en passant qu'un jour le sénat de Rome osa décréter la victoire, et que son décret la fixa sous les drapeaux de la république! Mais arrivons au fait. L'impeccabilité des hommes ne se décrète pas, nous le reconnaissons; mais depuis quand l'adultère, l'attentat à la pudeur, l'immoralité, pourraient-ils être permis par un trait de plume d'un législateur? Autrefois, ces crimes ont été décrétés, il est vrai; ils ont eu

leur règne, et l'on sait ce qu'ils ont produit dans la société romaine; et c'est précisément parce qu'elles ont l'exemple des peuples anciens qui se sont égarés en suivant une route funeste, que les nations chrétiennes se font gloire de marcher dans d'autres voies ! Non, la loi de l'Evangile ne ramènera jamais sur la terre le paganisme de la loi romaine !

Assurément, nous sommes loin de prétendre que la loi chrétienne, en consacrant l'union des époux, fasse toujours régner dans la famille la paix, et l'affranchisse de toute gêne et de toute souffrance; comme toutes les institutions humaines, et même comme toutes les institutions divines appliquées à l'humanité, elle a ses imperfections qui viennent des penchants déréglés de l'homme, de la perversité de son cœur; mais nous soutenons que la comparaison des inconvénients résultant de l'indissolubilité du mariage avec ceux qui naîtraient du divorce, fait ressortir l'incontestable supériorité de la loi chrétienne sur le système qu'elle combat : « Le divorce, quelque sévères que soient ses conditions, observe judicieusement M. Laboulaye, sera toujours une mauvaise institution ; car, par égard pour un individu qui souffre, il ébranle tous les mariages par le danger de l'exemple, compromet l'avenir des enfants, s'oppose à la réconciliation qu'amènent le temps et le repentir, et jette dans les unions les plus saintes un ferment de discorde qui peut lever tôt ou tard. Il est triste, sans doute, qu'une femme innocente soit condamnée à expier dans un veuvage anticipé des torts qui ne sont pas les siens, et, de ce point de vue individuel, le divorce sera toujours justifiable; mais du point de vue social (et c'est ce qu'avait compris l'Eglise, la mère de notre civilisation moderne), la souffrance de cette femme est un sacrifice qui assure le bonheur et la tranquillité générale; à ce devoir supérieur nous devons tous nous soumettre, quoi qu'il en coûte (1). »

(1) *Recherches sur la condition des femmes ;* droit féodal ; liv. IV, sect. I, tit. 2, chap. V.

Nous ne croyons pouvoir mieux terminer ce chapitre qu'en reproduisant les remarquables paroles de Bossuet sur cette question de l'unité et de l'indissolubilité du mariage :

« En bénissant l'amour conjugal, comme la source du genre humain, dit l'évêque de Meaux, Dieu ne lui permit pas de s'épancher sur plusieurs objets, comme il arriva lorsqu'un homme eut plusieurs femmes ; mais réduit à l'unité de part et d'autre, il en fit un lien sacré de deux cœurs unis, et pour lui donner sa perfection et à la fois le rendre une digne image de la future union de Jésus-Christ avec son Eglise, il voulut que le lien en fût éternel, comme celui de l'Eglise avec Jésus-Christ. C'est sur cette idée primitive que Jésus-Christ réforma le mariage, et, comme disent les Pères, il se montra le digne fils du Créateur, en rappelant les choses au point où elles étaient à la création. C'est sur cet immuable fondement qu'il a établi la sainteté du mariage chrétien et le repos des familles. La pluralité des femmes, autrefois permise ou tolérée, mais pour un temps et pour des raisons particulières, fut ôtée à jamais, et tout ensemble les divisions et les jalousies qu'elle introduisit dans les mariages les plus saints. Une femme qui donne son cœur tout entier et à jamais, reçoit d'un époux fidèle un pareil présent et ne craint point d'être méprisée ou délaissée pour une autre. Toute la famille est unie par ce moyen ; les enfants sont élevés par des soins communs, et un père qui les voit tous naître d'une même source leur partage également ses amours (1). »

Il y a loin certainement de cette constitution de la famille, réformée d'après le plan du Créateur, aux désordres introduits dans la société des époux, sous la protection de cette législation païenne dont nous avons rappelé quelques dispositions principales. La monogamie enseignée par le Christianisme et l'in-

(1) 4e *Avertissement aux protestants.*

dissolubilité du lien conjugal rétablie par l'Eglise relevèrent la femme de la condition humiliante à laquelle l'avait fait descendre le paganisme, et sauvèrent en même temps la famille et la société tout entière.

—

CHAPITRE III.

DU CONCUBINAT.

Le progrès de la civilisation chez un peuple et sa marche dans la voie du perfectionnement moral sont toujours en rapport direct et intime avec le degré de perfectionnement de sa législation sur le mariage. Quand l'union des époux est indissoluble, la même protection légale qui fait respecter la dignité de la femme s'étend aussi à toutes les institutions ; son influence se fait sentir sur les mœurs publiques qui deviennent plus irréprochables ; mais, une fois le principe du divorce admis, le mariage n'est plus qu'une union passagère qui entraîne nécessairement après elle l'oppression de la femme et devient désastreuse pour les mœurs ; la femme est avilie, et la corruption remplace l'austérité des mœurs primitives. Sans insister davantage sur ce parallèle, nous osons affirmer qu'il n'y a, dans la société civile, que deux formes d'union des deux sexes : le mariage indissoluble ou le concubinage.

A Rome, le rédacteur des anciennes lois semblait avoir compris ce rigoureux dilemme quand il établit l'indissolubilité du mariage ; non content de l'assurer par la cérémonie solennelle de la *confarréation*, il porta contre le concubinage une loi dont il plaça la sanction sous le patronage de la religion. La femme qui aura vécu dans une union illégitime, sera repoussée de l'autel, et condamnée à des peines expiatrices pour réparer sa faute. Ainsi, dans un siècle grossier encore, à une époque où les Romains, à demi barbares, ne connaissaient aucun frein et devaient repousser toute disposition ayant pour objet de

réglementer la plus fougueuse des passions, le législateur osa proscrire le concubinage et proclamer l'indissolubilité du mariage ; le caractère flétrissant qu'il avait imprimé aux unions légitimes suffit pour faire respecter pendant cinq siècles les lois sacrées du mariage et pour donner au lien conjugal une durée qui fut due principalement à la proscription portée contre le concubinage.

La législation de Numa fut donc assez puissante pour sauvegarder pendant plusieurs siècles la dignité du mariage ; en préservant pendant si longtemps les mœurs publiques de toute altération importante, elle condamnait d'avance cette autre législation qui, dans les âges suivants, devait autoriser d'abord le concubinage, et finir même par l'encourager, en lui donnant une organisation civile régulière et légale. L'époque où cette forme dégénérée de la famille s'acclimata dans Rome correspond avec la décadence de toutes les vieilles institutions de la république ; cette date funeste signale un commencement de désorganisation qui devait finir par entraîner l'anarchie dans le gouvernement et plus tard la ruine de la société romaine elle-même.

SECTION Ire.

LÉGISLATION DU CONCUBINAT SOUS LES EMPEREURS PAIENS.

Au milieu des lois nombreuses rendues par Auguste dans l'intérêt des mœurs et pour réglementer l'union des époux, on en trouve une qui reconnaît entre l'homme et la femme une sorte d'union qui n'est pas le mariage légal, et qui cependant jouit de certaines faveurs, comme le mariage légitime : le *concubinat !* La loi civile avait toujours montré précédemment ses répugnances pour toute union en dehors du mariage véri-

table; mais, dominée par la force des circonstances, elle fut obligée de se plier à la nécessité, et d'accepter, dans l'intérêt de l'Etat, les tristes conséquences du désordre des mœurs.

Après avoir réglé les formalités relatives au mariage et au divorce, le législateur, voulant favoriser par tous les moyens possibles l'union des deux sexes, alla jusqu'à reconnaître une union moins honorable que le mariage, et lui donna une organisation stable et régulière; à tous ceux qui ne voulaient pas contracter un engagement véritable, quelque léger que l'eût rendu le divorce, la loi civile, sacrifiant tout au désir d'accroître la population, permit, sous le nom de concubinat, une sorte d'union libre entre l'homme et la femme et lui reconnut certains droits (1). Cette union se formait par le seul consentement des parties, sans aucune solennité, ce qui permettait de la dissoudre sans avoir à subir les prescriptions toujours gênantes de la loi. Le concubinat fut reconnu par le législateur comme union naturelle, et repoussé comme union civile; « c'était, dit Heineccius, une sorte d'union morganatique (2). »

Comment le législateur fut-il entraîné à sanctionner un état qui devait si évidemment favoriser le désordre et encourager la corruption? Deux raisons principales paraissent avoir inspiré les dispositions de la loi.

Il y avait d'abord nécessité d'apporter un remède prompt et efficace au danger qui menaçait l'existence même de la société, par suite de l'éloignement des citoyens pour le mariage légal. Malgré les encouragements donnés à l'union légitime, les Romains renonçaient souvent au bénéfice de la loi pour ne pas se plier au reste de gêne qu'elle imposait encore, ou ne s'engageaient dans l'état du mariage qu'avec l'intention de rompre bientôt leurs chaînes; cette déconsidération dans laquelle

(1) L. 3, § 1. D., *De concubin.*, XXV, 7.

(2) Hein., *Syntagm. antiq. append.* au liv. I, § 42.

était tombé le mariage trompait les vues du législateur, qui fut contraint de chercher les moyens de rendre encore plus facile l'union de l'homme et de la femme ; c'est afin d'obtenir ce résultat que la loi reconnut cet état plus libre, le concubinat.

D'un autre côté, en accordant cette concession, le législateur l'avait motivée sur l'inégalité des conditions ; il autorisait les citoyens à prendre leurs concubines parmi les femmes qu'ils ne pouvaient épouser légitimement ; il y avait sur ce point une si grande latitude, que la concubine pouvait être choisie dans les rangs de ces femmes que leurs antécédents peu honorables rendaient à jamais indignes du titre d'épouses. Par cette tolérance, la loi voulait rehausser indirectement la dignité du mariage en refusant les honneurs de la matrone à la femme dont la vie n'était pas à l'abri de reproches, et qui prenait le titre d'*amica,* de *concubina*, de *convictrix*. Telles sont les raisons principales qui inspirèrent le législateur ; son œuvre portait atteinte, il est vrai, à la moralité publique ; mais elle avait pour but de favoriser l'accroissement de la population ; ce dernier motif semblait offrir une compensation suffisante aux inconvénients qui pouvaient résulter de la loi.

Le concubinat était inférieur devant la loi au mariage légitime, comme étant moins favorable à la propagation de l'espèce ; cependant, quand le mariage était stérile, le concubinage fécond obtenait la préférence. C'est par suite de ce principe qu'une femme mariée, sans enfants, ne pouvait recevoir que le dixième de la succession par le testament de son mari, tandis qu'une concubine pouvait hériter du quart de tous les biens de celui avec qui elle avait vécu sans engagement matrimonial. « O lois jalouses, protectrices de la pudeur, s'écrie à ce sujet » l'orateur Trachallus, vous nous permettez de donner le quart » de notre succession à une concubine ; mais si elle est notre » épouse légitime, vous lui défendez dans certains cas d'en » recueillir au delà du dixième (1). »

(1) Quintilien, liv. VIII.

Cette organisation de la famille joua un rôle important pendant toute l'époque impériale; le concubinat étant devenu une institution civile, la loi dut s'occuper de la situation des enfants, auxquels elle reconnaissait une espèce de légitimité; mais en leur accordant certains avantages, elle leur refusa toujours les priviléges dont jouissaient les enfants issus d'un mariage légitime. Malgré la certitude de la paternité, ces enfants n'étaient pas regardés comme légitimes, mais comme naturels, l'union à laquelle ils devaient la naissance n'étant qu'une union naturelle; aussi, ne pouvaient-ils pas obtenir par succession les biens de leur père; ils n'avaient pas même le droit de porter son nom, car ils n'étaient pas de sa famille (1); cependant la loi leur permettait d'hériter de lui par testament.

Leur position était meilleure vis-à-vis de leur mère, puisqu'ils avaient sur ses biens les mêmes droits que les enfants légitimes; l'enfant issu du concubinage était entièrement assimilé, quant aux droits sur la succession de sa mère, à l'enfant né d'un mariage légitime. La loi qui reconnaissait cette union n'aurait pu, sans injustice, frapper d'une incapacité complète les enfants qui en étaient issus.

Il est facile de comprendre toute l'économie de cette législation. L'institution du mariage ayant été frappée de déconsidération par la facilité du divorce, sa conformité avec le concubinage devint si sensible qu'il fallut constituer légalement l'union libre entre les deux sexes. Le concubinat fut élevé à la hauteur d'une institution civile par les lois Pappiennes, qui reconnurent à la concubine une situation légale; le législateur fut en quelque sorte forcé de suivre cette voie par le danger de dépopulation totale où se trouvait l'Etat par suite du refus des citoyens de contracter l'union légitime du mariage, malgré les prérogatives qu'elle assurait, et les facilités accor-

(1) Heineccius, *Antiq. roman.*, n° 4.

dées au divorce. La cause de cet éloignement du mariage et de cette préférence pour le concubinage, s'explique par le désordre des mœurs, la décadence de toutes les institutions, et par ce concours de circonstances qui avaient jeté la confusion dans l'ordre politique et social; les lois, de sévères qu'elles avaient toujours été autrefois, devinrent plus tolérantes; mais cette tolérance irrita les passions au lieu de les satisfaire; à la fin, se sentant impuissant à résister au courant qui entraînait la société, le législateur crut devoir autoriser ce qu'il avait longtemps défendu; il permit le concubinage, en se contentant de le défendre aux hommes mariés seulement; et encore cette dernière restriction ne tarda pas à disparaître devant l'intérêt de la population qui réclamait que l'homme marié, mais éloigné du domicile conjugal, fût considéré comme célibataire, et qu'il eût le droit d'avoir une concubine; on alla même jusqu'à l'y inviter d'une manière indirecte lorsqu'il recevait une mission du gouvernement; car on comprit expressément l'entretien d'une concubine dans les frais à la charge du trésor public (1). Enfin l'indulgence de la loi fut poussée si loin, dans la suite, qu'on permit à un homme marié d'avoir une concubine dans le lieu même de sa résidence, pourvu qu'elle n'habitât pas sous le même toit que l'épouse légitime; cette dernière condition était tellement exigée, que sa violation était assimilée aux yeux de la loi à l'adultère de l'épouse.

Telles furent les principales dispositions de la législation destinée à réglementer le concubinage; le Christianisme trouva cette institution immorale généralement adoptée, et presque passée dans les usages de la société romaine.

(1) Lamprid., *in Alex.*, cap. 42.

SECTION II.

RÉFORME DU CONCUBINAT SOUS LES EMPEREURS CHRÉTIENS.

—

Le Christianisme, en poursuivant son œuvre civilisatrice, trouva un des plus grands obstacles à l'accomplissement de sa mission dans la tolérance des lois civiles à l'égard du concubinat; le vieux droit romain, après avoir résisté longtemps à l'invasion d'un désordre qui devait entraîner pour les mœurs les plus fatales conséquences, avait fini par transiger avec des abus désastreux, qui semblaient sans remède. Le Christianisme, ne pouvant extirper subitement de la société un usage condamné par la morale de l'Evangile, dut se résigner à subir momentanément un mal et à tolérer pour un temps un désordre dont la réforme exigeait un travail de plusieurs siècles; plus tard, il réussit à le faire disparaître, non point en l'attaquant directement, en frappant un coup qui eût infailliblement manqué son but, mais en le poursuivant avec cette prudence et cette sagesse qui distinguent chacun de ses actes, et en travaillant à la réforme générale des mœurs et des institutions.

La tolérance du législateur pour le concubinat avait porté une atteinte profonde à la constitution ancienne de la famille et jeté le désordre dans les relations entre les membres qui la composent; cette altération des vieilles institutions eut pour effet principal de faire tomber la femme dans tous les excès d'une vie licencieuse et de la faire descendre jusqu'au dernier degré de l'avilissement et de la dégradation; pour se venger d'une société qui la traitait avec mépris, elle alla demander aux plaisirs et aux richesses une sorte de compensation de son honneur perdu; la cupidité entra dans son cœur, pour y étouffer tout sentiment de dignité personnelle! Aussi quand

Constantin essaya d'apporter un remède à l'horrible dépravation de la société, il n'essaya même pas de tenter une réforme impossible alors en combattant de front des abus qui pouvaient s'appuyer sur une sorte de prescription; il dirigea tous ses efforts contre les calculs d'intérêt qui portaient une femme à trafiquer de son honneur, et dans ce but, il déclara la concubine incapable de recevoir une donation à quelque titre que ce fût; la loi annulait toute espèce de don ou de legs, sur la seule demande du donataire ou de ses héritiers.

Pour assurer le succès de son œuvre, le législateur eut recours à un expédient qui montre sa sagesse. C'est dans les lois immorales d'Auguste que Constantin alla chercher le principe même de sa réforme. Les lois Pappiennes, en effet, avaient défendu à un mari de donner à son épouse légitime plus de la dixième partie de sa fortune, quand elle n'avait pas eu d'enfants; comme on ne pouvait, sans blesser les bonnes mœurs, traiter une concubine avec plus de faveur qu'une épouse légitime, le législateur se crut autorisé à défendre toute espèce de libéralité en faveur d'une femme non mariée ainsi que toutes les donations testamentaires aux enfants naturels (1).

Cette disposition ayant été, dans la suite, considérée comme trop rigoureuse, on crut devoir tempérer sa sévérité dans un intérêt d'humanité et même de justice. On comprit que si la loi devait déjouer les calculs intéressés d'une concubine, elle ne pouvait laisser sans aucune protection les enfants naturels et leur mère; le législateur, voulant leur assurer les aliments nécessaires, autorisa le testateur à disposer en faveur de sa concubine et de ses enfants du douzième des biens de sa succession; il lui permit même d'étendre ses libéralités jusqu'au quart de sa fortune, lorsqu'il ne laissait que des collatéraux éloignés.

Ces mesures légales, quelque sages qu'elles fussent, n'at-

(1) L. I. *C. Theod.*, *De natur. liber.* — L. II; C. J. *eod. tit.* V, 27.

teignirent que très-imparfaitement leur but; elles rencontrèrent dans la société de cette époque de telles résistances que les successeurs de Constantin firent introduire dans son œuvre d'importantes modifications; ainsi Valentinien Ier publia, pour l'Occident, une constitution (ann. 371), par laquelle il accorda aux enfants naturels et à leur mère, la capacité de recueillir, dans certaines limites, les biens laissés par testament par le père (1). Valens, empereur d'Orient, après avoir repoussé cette constitution, finit par l'admettre. Cette législation fut plusieurs fois abolie, et plusieurs fois rétablie; au milieu de ces vicissitudes, la position des enfants naturels et celle de leur mère fut améliorée, par suite de la faculté, toujours restreinte cependant, qui leur fut accordée de recevoir une partie des dons que le père laissait par testament.

Ces constitutions ne formaient qu'un détail d'un système plus complet adopté pour faire prévaloir les lois du Christianisme touchant l'unité et l'indissolubilité du mariage; elles n'attaquaient le concubinat que par son côté matériel; il fallait aussi le combattre au nom de la morale outragée, pour arriver à faire disparaître ce désordre si contraire à la sainteté de l'Evangile. Dans ce but, Constantin favorisa le mariage des personnes qui vivaient dans le concubinage, soit en les menaçant de toutes les rigueurs des lois si elles persistaient dans cette union, soit en les encourageant par des récompenses à changer de vie.

Le législateur crut combattre efficacement le concubinat en menaçant de peines rigoureuses tous ceux qui demeureraient dans un état désormais regardé comme illicite; il n'osa cependant recourir à des mesures sévères qu'à l'égard des citoyens qui, se trouvant engagés dans les liens du mariage, vivraient dans la polygamie en entretenant une concubine (2).

(1) L. 1. *Cod. Theod. De natur. liber.*

(2) *Nemini licentia concedatur, constante matrimonio, concubinam pene se habere. Cod. Just.* V, 26, ann. 320. — Paul., *Sent.* II, 20.

Il les frappa de peines rigoureuses; il voulut même atteindre les enfants qui naîtraient d'un commerce adultère en imprimant sur leur front une flétrissure infamante. C'est à partir de cette époque que les enfants adultérins ont formé une classe à part, et que le vice de leur naissance a fait peser sur eux une sorte de proscription sociale.

Quant aux célibataires vivant dans le concubinage, le législateur usa envers eux d'une condescendance qui s'explique facilement par les difficultés des temps; se rappelant que les lois anciennes condamnaient les mésalliances et soumettaient à certaines peines ceux qui les contractaient, il se contenta d'assimiler sur ce point le concubinage au mariage légitime ancien, et il voulut que tout homme qui prendrait sa concubine dans une classe inférieure à la sienne, fût passible de la même peine que celui qui contractait autrefois un mariage défendu par la loi. Enfin il défendit à tous les fonctionnaires publics d'avoir des concubines, espérant, à l'aide des exemples venus d'en haut, réformer les mœurs dans les classes inférieures de la société.

Mais la loi se montrerait trop sévère et dépasserait le but qu'elle veut atteindre si elle n'employait que la menace; il faut aussi qu'elle encourage par l'appât des récompenses la bonne volonté des citoyens. Dans cette pensée, le législateur chrétien s'adressa au sentiment d'affection qu'un père a pour ses enfants et qui doit le porter à leur donner une position honorable dans la société; il voulut légitimer la situation des enfants nés du concubinage, et dans ce but il accorda, par une loi particulière, le bienfait de la légitimation à tous les enfants naturels, en y mettant comme unique condition le mariage subséquent de leurs parents (1). Cette loi ne devait avoir d'effet que pour le passé; la même faveur ne devait point s'appliquer aux naissances illégitimes dans l'avenir; cette der-

(1) Nous ne connaissons cette constitution que par la loi 5 au Code Justinien, *De natur. liber.*

nière restriction était inspirée par la crainte qu'une plus grande extension donnée à la faveur légale n'encourageât les unions illicites, par l'espoir laissé aux parents de pouvoir légitimer toujours quand ils le voudraient leurs enfants naturels.

Plus tard, les successeurs de Constantin étendirent le bienfait de la légitimation à tous les enfants naturels, par le mariage des parents, accompagné de leur reconnaissance (1). C'est cette disposition qui a prévalu dans le droit moderne, avec cette condition restrictive toutefois, conforme à l'esprit de la loi de Constantin, que le mariage ne produirait pas la légitimation quand il serait contracté dans les derniers moments de la vie; cette défaveur attachée au mariage *in extremis* a été consacrée par notre Code civil.

Malgré la sagesse des lois promulguées contre le concubinat, cette union illicite se perpétua longtemps encore, soutenue par une force qui résiste à l'action de toutes les lois : la force de l'habitude ! Deux siècles après Constantin, on retrouve encore l'usage de ces unions illicites tellement universel, que l'empereur Justinien n'osa l'abolir complétement; pour en voir la fin, il faut arriver jusqu'au règne de Léon le Philosophe qui, au IX[e] siècle, réussit à déraciner une coutume qui comptait plus de mille ans d'existence (2).

En Occident, le concubinat se maintint longtemps encore; il passa même de la loi romaine dans les lois des Lombards et des Francs, malgré les efforts des évêques et des conciles pour obtenir son abolition (3).

Au IX[e] siècle, ce désordre existait encore dans l'empire de Charlemagne; parmi les lois de ce prince rendues en faveur des bonnes mœurs, plusieurs ont pour objet d'empêcher le concubinage; mais il n'osa prononcer aucune peine contre ceux qui vivaient dans cette union illicite. Il se contenta de

(1) Desid. Heraldus, *Rerum quotidian.*, I, 4, 2.

(2) *Novel. Leonis*, 89, 90 et 91.

(3) *Concil. Tolet.*, I, cap. XVII.

réclamer l'intervention des évêques, en leur demandant de frapper des peines spirituelles dont ils disposaient tous ceux qui persisteraient à garder une concubine. Les conciles de cette époque répondirent aux vœux du prince (1); le concours que leurs anathèmes prêtèrent aux lois civiles, produisit une réforme notable sur ce point; cependant, l'usage qu'on voulait déraciner se perpétua quelque temps encore, à la honte de la société; enfin, il disparut complétement, plutôt par l'influence générale des idées chrétiennes, que par un texte positif d'une loi prohibitive; c'est grâce aux efforts de l'Eglise que ce scandale ne déshonora pas plus longtemps la civilisation européenne.

(1) V. in Baluz. *Capit. Heraldi.*

CHAPITRE IV.

DE LA CONDITION DES FEMMES.

SECTION Ire.

DE LA CONDITION DES FEMMES CHEZ LES ROMAINS.

L'antiquité fit constamment prévaloir, dans les relations de famille, le principe de l'infériorité de la femme afin de justifier le système d'oppression qui pesait sur elle. Cette idée que la femme est d'une condition inférieure à celle de l'homme, se rencontre partout, dans les traités des philosophes, dans les écrits des historiens, et jusque dans les pièces des auteurs tragiques : « Les âmes des hommes, dit Platon, seront punies à » la seconde génération en passant par le corps d'une femme, » et à la troisième en passant dans celui d'une bête. » Peut-être faut-il voir dans ces théories une altération de la tradition biblique, qui présente la femme comme la cause première des maux de l'humanité ; la mythologie elle-même autorise cette supposition, qui seule peut expliquer la sujétion où furent toujours tenues les femmes chez les païens et même chez le peuple juif. Quoi qu'il en soit, le principe posé par le paganisme fut poussé jusqu'à ses dernières conséquences ; la femme descendit jusqu'à l'abjection, par suite de l'oppression dans laquelle sa faiblesse la tenait soumise ; elle finit même par tomber souvent dans un état de dégradation qui lui fit perdre jusqu'au sentiment de sa dignité personnelle, et la fidélité à

des devoirs austères, dont aucun avantage ne compensait la difficulté, n'était quelquefois de sa part que l'ostentation ou l'hypocrisie de la vertu; la femme était donc humiliée et dégradée par les lois civiles et religieuses du vieux monde.

Le législateur à Rome avait placé la fille ou la femme dans un état de subordination et d'infériorité qui durait toute sa vie; quand elle n'était pas en puissance, elle était en tutelle; la tutelle des femmes était perpétuelle, à cause de la faiblesse de leur sexe, *propter levitatem animi*.

La condition de la femme, en entrant dans la famille de son mari, variait avec la forme suivant laquelle était contracté le mariage; elle pouvait éviter de tomber en la puissance de son mari, *in manum mariti*, en recourant à la faculté que lui laissait la loi des Douze Tables de s'absenter chaque année trois nuits de suite du domicile conjugal, ou bien elle était soumise à cette puissance si le mariage avait lieu avec la *conventio in manum*.

Lorsqu'une femme se mariait sans tomber sous la puissance maritale, elle était affranchie de toute sujétion vis-à-vis de son époux, à la famille de qui elle restait complétement étrangère; sa dot exceptée, elle avait la disposition de ses biens; elle en conservait la jouissance et l'administration. Mais cette liberté n'était qu'apparente; cette indépendance n'existait que vis-à-vis de son mari; elle restait toujours, comme avant son mariage, sous la tutelle de son père ou de son aïeul, qui l'avait eue en sa puissance lorsqu'elle était jeune fille. Dans le fait elle n'avait trouvé dans son mariage aucun affranchissement; elle était devenue épouse, mais non point *mater familiâs* (1); par ce mariage, le mari n'acquérait aucun droit sur les biens de sa femme; la propriété de ces biens restait au chef de famille qui la tenait en tutelle et à l'égard de qui rien n'avait été changé par le mariage qui s'était accompli.

(1) Cicer., *Top.*, c. 3.

Mais quand la femme quitte la famille de son père, et que, pour me servir de l'expression consacrée, elle est placée sous la main du *pater familiâs*, au moyen de certaines solennités particulières (1), elle perd tous ses droits, qui appartiennent désormais à son mari (2), dont la souveraineté absolue ne connaît ni égaux, ni associés, et dont la toute-puissance ne souffre ni degrés, ni partage. La femme trouve dans sa nouvelle famille une condition exactement semblable à celle qu'elle avait dans sa famille ancienne ; elle n'a par rapport à son époux que les droits et le rang d'une fille (3). Plus tard, devenue mère, elle ne sera considérée que comme la sœur, *consanguinea*, de ses propres enfants.

C'est d'après cette règle que sont fixés tous ses droits ; regardée comme un enfant adoptif, elle ne possède rien en propre, mais la propriété de tous les biens qu'elle avait avant sa nouvelle condition, passe de droit au chef de famille ; tout ce qu'elle acquiert, pendant le mariage, à quelque titre que ce soit, devient immédiatement la propriété du *pater familiâs ;* elle ne peut rien posséder, car elle n'est pas *sui juris ;* elle est frappée des mêmes incapacités que ses enfants en puissance. L'assimilation de la mère à l'enfant est tellement complète, qu'en cas de décès de l'un de ses enfants, la mère et les frères et sœurs survivants interviennent au même titre au partage de la succession du défunt (4).

Ainsi quelle que fût la position faite à la femme par son mariage, toujours ses intérêts étaient méconnus, ses droits sacrifiés ; dans le dernier cas la personnalité de la femme était absorbée par celle du mari, tandis que dans le premier, les époux restaient étrangers l'un à l'autre pour ce qui regardait

(1) Consulter sur ces formalités : Walter, *Histoire du droit privé*, ch. VII.

(2) Servius, *ad Æneid.* IV, 103.

(3) *Filiæ locum obtinebat.... placuit eam filiæ jus nancisci.* Gaius, I, § 115.

(4) Gaius, III, § 14.

leur fortune, mais les droits du mari étaient remplacés par ceux du père dont la puissance atteignait sa fille jusque sous le toit de son époux.

Les droits de la fille à la succession paternelle correspondaient à la situation qui lui avait été faite par son mariage. La fille qui n'avait pas été placée sous la puissance de son mari, restait dans la famille de son père et sous sa puissance, et dans ce cas, si le père mourait *ab intestat*, elle intervenait, pour recueillir l'héritage, au même titre et avec les mêmes droits que ses frères; mais quand, par son mariage, elle était entrée dans la famille de son mari, elle ne comptait plus parmi les héritiers nécessaires de son père ; son ancienne famille lui était devenue entièrement étrangère; par cette forme de mariage, le mari avait tellement acquis sur sa femme la puissance paternelle, qu'il pouvait, devant ses proches, prononcer sur son honneur, sur sa vie, et même la vendre comme son enfant ou son esclave (1).

Toujours en puissance, comme fille ou comme épouse, la femme n'était pas même affranchie par la mort de ceux de qui elle dépendait. Le père de famille ou le mari avait le droit de désigner par testament le successeur de son autorité sur sa fille ou sur sa femme; il pouvait nommer lui-même ce tuteur, ou lui en laisser le choix, et alors celui qu'elle désignait s'appelait *tuteur optif* (2). A défaut de tutelle testamentaire ou à son expiration, la femme ou la fille était soumise par la loi des Douze Tables à la tutelle de son agnat le plus proche (3).

Ces différentes dispositions du droit romain tendaient tou-

(1) Tacit., *Annal.* XIII, 32. — Anno U. R. 811 : *Prisco instituto propinquis eorum de capite famâque conjugis cognovit.* — Gaius, I, §§ 117 et 118.

(2) Gaius, I, §§ 148 et 154.

(3) Gaius, I, §§ 144, 145, 157 : *Quantum ad legem XII Tabularum attinet, etiam feminæ agnatos tutores habebant.* — Tit. Liv., liv. XXXIX, n° 19.

tes à ôter à la femme sa personnalité, et à l'absorber pour ainsi dire dans la personne de son père ou de son époux; aussi, quand le mari entrait dans une famille étrangère par l'adrogation, ou l'adoption, la femme suivait-elle sa condition et entrait-elle avec lui dans cette famille nouvelle; car leur union était indivisible (1).

Dans ces dispositions oppressives, on reconnaît l'esprit du système que Lycurgue avait imposé à sa patrie; la législation primitive de Rome s'était montrée plus respectueuse pour les droits de la femme, plus indulgente pour sa faiblesse; mais quand les décemvirs eurent fait adopter la loi des Douze Tables, dont ils avaient puisé les inspirations dans la législation des peuples de la Grèce, alors la femme romaine eut à subir le même joug qui avait pesé sur la femme à Athènes et à Sparte.

On voit, par ces dispositions de la loi, qu'une éternelle incapacité exclut les femmes de toutes les fonctions de la vie civile; il faut qu'elles soient sous la puissance de leur père, dans la main de leur mari (*in manu*), ou sous la tutelle de leurs proches. On peut donc affirmer qu'avant le Christianisme, la femme était enchaînée par les liens d'une sujétion perpétuelle, qui lui ôtait toute espèce de spontanéité et de liberté d'action; elle était frappée d'une incapacité légale qui la suivait dans toutes les situations de la vie. Jamais elle n'avait le droit d'intervenir, ni dans les affaires privées, ni même dans le gouvernement intérieur de la famille, où elle était placée sur le même rang que ses propres enfants; si au dehors elle était entourée d'honneurs et de respect, sous le toit marital elle s'effaçait devant la *majesté de son époux* (2). Sa dépendance était si absolue, qu'elle n'avait pas même l'administration de la maison, dont les clefs ne lui étaient confiées qu'à titre de

(1) *Individuam vitæ consuetudinem retinens. Inst. de nupt.*

(2) *Majestas viri.* Tit. Liv., lib. XXXIV, 2. — Valer. Maxim., XI, 1, 6.

dépôt (1); cet état de dépendance embrassait sa vie tout entière : jeune fille, elle appartenait à son père; épouse, elle devenait la propriété de son mari; veuve, elle n'était pas affranchie; la mort de son mari la faisait passer sous la tutelle légale de ses agnats, ou sous celle désignée par le testament du défunt (2); elle n'était considérée dans la famille que comme une propriété ordinaire, et traitée d'après les lois qui régissent les autres propriétés.

Différentes autres causes contribuèrent encore à perpétuer et à aggraver cet état de sujétion et d'abaissement de la femme, dans les diverses conditions sociales où elle était placée.

L'abus de la force d'abord, qui avait produit l'esclavage, pesa lourdement sur la condition des femmes. Le même droit qui soumettait l'esclave à tous les emportements de son maître, exposait ses captives à toute la licence de ses désirs; il pouvait mépriser, sans obstacle, les larmes de la faiblesse et les résistances de la pudeur, et user des droits de la victoire sur celle qui n'avait pu être vaincue. Ces excès, sur lesquels la décence ne permet pas d'insister, étaient autorisés par les coutumes de tous les peuples guerriers; ils se reproduisaient chez les Romains, même à l'époque de la civilisation la plus avancée; si quelquefois un citoyen consentait à honorer du titre d'épouse une de ses esclaves, c'était une grâce qu'il lui accordait et qu'elle payait chèrement en se soumettant à tous les caprices du maître qui avait daigné l'élever jusqu'à lui. Ainsi le droit du plus fort, après s'être introduit à la faveur des excès de la guerre dans les mœurs et les coutumes des peuples, pénétra dans le sanctuaire de la famille, pour y établir l'oppression de la femme, et créer sur elle, en faveur du vainqueur, un droit absolu de propriété.

(1) Niebuhr, t. I, p. 324.
(2) Gaius, *Com.*, III, 3. — Niebuhr, *loc. cit.*

Les guerres continuelles que soutint la république devinrent encore une cause de dégradation pour la femme. Cette assertion, qui semble étrange au premier coup d'œil, est cependant fondée sur les faits les plus évidents; Rome, en effet, avait toujours été possédée de la soif des conquêtes; mais, au milieu même de ses victoires, elle était atteinte par un fléau qui dévorait ses habitants : ses armées se recrutant exclusivement dans les rangs des citoyens, il suffisait d'une seule journée meurtrière pour la priver d'une partie de l'élite de ses enfants; aussi, la dépopulation fit-elle, à différentes époques, de rapides progrès. Pour connaître la profondeur du mal, les magistrats ayant ordonné un recensement général des citoyens, apprirent avec effroi les ravages effrayants de la décroissance de la population. Ils cherchèrent les moyens d'apporter au mal un remède efficace, et dans ce but ils encouragèrent les unions qui offraient des espérances de fécondité, et préparèrent l'œuvre accomplie plus tard par les lois Pappiennes. Dès lors la femme ne fut plus estimée que comme un instrument de propagation et de reproduction de l'espèce; elle descendit au rang des animaux qu'on exploite pour leur fécondité, et qu'on rejette comme inutiles quand l'époque de la stérilité est venue; la stérilité de la femme, regardée comme un opprobre, devint une cause de répudiation, et sa condition, déjà si humiliante, fut encore aggravée par cette situation que lui créait le malheur des temps.

Il faut remarquer ici que cet abaissement de la femme et son éloignement de la vie civile produisirent, avec le temps, les conséquences les plus déplorables sur les mœurs publiques. Le vide d'une existence ainsi livrée à l'ennui força les femmes à chercher, dans le luxe et dans les parures, un aliment à leur activité. On croit souvent qu'il y avait, à Rome, aux plus beaux âges de la république, beaucoup de Lucrèces, de Cornélies ou de Porcies; c'est là un préjugé que contredit l'histoire. Quand on examine la vie de ces nobles matrones

romaines dont on a tant vanté la vertu, on les voit partageant leur temps entre les festins et les divertissements (1), remplissant leurs jours par mille riens frivoles, pour distraire leur indolente oisiveté (2), se faisant une cour formée de leurs esclaves et de leurs femmes d'atour, et prenant pour ministres et confidents le coiffeur, le parfumeur, le confiseur (3), aimant enfin à se montrer dans des chars, parées de leurs plus riches vêtements, de leurs bijoux les plus précieux (4).

Ces habitudes, qui devaient aboutir à cette affreuse corruption de mœurs dont nous avons parlé ailleurs, n'étaient qu'un effet de la réaction produite par une législation évidemment hostile aux femmes; on les entourait d'entraves et de méfiances; elles se vengèrent par la licence et par la corruption!

Vers le milieu du VI[e] siècle, la situation de la femme dans la maison conjugale se modifia d'une manière assez notable; impatientes de tout joug, les femmes aspiraient vivement à l'indépendance. Dès l'an 558, le célèbre censeur Porcius Caton reprochait aux dames romaines, du haut de la tribune, d'envier la liberté et même la licence de toutes choses (5), et aux citoyens de n'avoir pas conservé le droit et la majesté de l'homme, *jus majestatemque viri!* A partir de cette époque, on voit les liens de la famille se relâcher; la femme commence à être affranchie de la puissance paternelle ou agnatique, quant à l'administration de ses biens, et comme la forme du mariage *per usum*, qui permettait à l'épouse de se soustraire à la puissance maritale par une interruption de

(1) Tite Liv., I, 57.
(2) Plutarq., Quæst. Rom., 284.
(3) Heineccius, *ad legem Pappiam*, lib. I, c. II, n° 12.
(4) Tit. Liv., lib. XXXIV, 3.
(5) *Omnium rerum libertatem, imo licentiam desiderant.* Tit. Liv., lib. XXXIV, 2.

trois nuits dans la cohabitation annale, fut plus généralement adoptée, la femme se trouva en possession d'une grande indépendance, qui devint une des causes principales de la décadence des mœurs sous l'empire ; alors, on vit de nobles matrones, devenues maîtresses absolues de leurs biens, faire de leur fortune immense un usage qui blessait la dignité et l'honneur de leur époux. C'est pour remédier à de scandaleux abus, cause principale de l'abâtardissement du génie romain, que Caton fit adopter la loi *Voconia* dans le but de limiter ce luxe effréné qui défiait la puissance maritale (1).

Cependant l'émancipation de la femme fit de nouveaux progrès avec l'avénement de l'empire ; mais ce mot d'émancipation peut être entendu de plusieurs manières. Il y a une émancipation purement légale, par laquelle le législateur adoucit le sort de la femme, soit en l'affranchissant d'une tutelle onéreuse qui la rendait esclave, soit en faisant une part plus large à sa liberté et à sa spontanéité. Cette émancipation, dont l'effet infaillible est de conduire la femme à des excès et à des désordres dont la société a eu plus d'une fois à rougir, ne sera jamais un bienfait, ni pour la société, ni pour la femme elle-même. Mais il y a une autre émancipation que devait proclamer la loi chrétienne ; celle-ci a également pour objet de briser les chaînes qui retenaient la femme esclave ; mais au lieu de l'abandonner à la licence de ses désirs, elle lui ouvre le champ vaste et alors encore inexploré de ces vertus sublimes dont elle seule est capable.

Il ne s'agit pas encore ici de cette dernière émancipation, dont l'honneur devait revenir au Christianisme seul, mais bien de la première qui, en proclamant une liberté sans frein comme sans limites, introduisit une nouvelle cause de dissolution et de désordres.

Le mal que nous signalons s'aggrava surtout lorsque le lé-

(1) Aulu-Gell., XVII, 6.

gislateur fit entrer dans son œuvre des dispositions moins sévères relativement à la tutelle des femmes. Les lois *Julia* et *Papia Poppœa* accordèrent le privilége de l'exemption des tutelles aux femmes libres, mères de trois enfants, et aux affranchies qui en avaient quatre. D'autres lois, parmi lesquelles il faut distinguer la loi *Claudia*, sous Claude (ann. 778), étendirent encore ces priviléges, et mirent les femmes en possession d'une liberté qu'elles avaient longtemps ambitionnée (1).

Le contact des peuples de l'Orient vint encore favoriser ces idées d'indépendance, et contribuer à étendre ces priviléges. Quelques femmes, appelées par les circonstances à jouer un rôle important, montrèrent par des qualités éminentes que la femme, considérée jusque-là comme un être inférieur à l'homme, pouvait avoir, elle aussi, une valeur personnelle. On connaît l'histoire de Julia Domna, femme de Septime Sévère (2); de l'ambitieuse Mœsa, qui éleva sur le trône ses deux petits-fils, Héliogabale et Alexandre Sévère (3); de Zénobie qui déploya sur le trône une habileté et un courage remarquables; de tant d'autres femmes encore qui, par de brillantes qualités, ont acquis des titres aux éloges et à l'admiration de la postérité; ces faits remarquables préparèrent l'influence de la femme dans le monde politique; ils présagèrent surtout les actes d'héroïsme dont elle devait être capable après sa régénération par le Christianisme.

La puissance maritale subit de notables adoucissements par suite des mêmes idées de progrès qui avaient amoindri l'autorité despotique du chef de la famille sur ses enfants et sur ses esclaves; le droit de vie et de mort ne fut cependant

(1) Gaius, *Comment.*, I, 157, 171, 190. — Ulpian. *Fragmenta*, XI, 8. — Pappian., *De reg. jur.*, 110.

(2) V. Gibbon, *Histoire de la décadence du Bas-Empire*, t. I, p. 305.

(3) V. Gibbon, *id.*, t. I, p. 335, 346, 350.

pas encore révoqué (1); mais, sous les empereurs, il ne fut plus assez redoutable pour empêcher les progrès du Christianisme chez les femmes. Tacite rapporte que Pomponia Grœcina, accusée par son mari, Plantius, d'avoir embrassé une superstition étrangère (2), fut soumise au tribunal de sa famille et déclarée innocente; le mari ne pouvait donc plus décider du sort de sa femme selon son caprice; le divorce était la peine principale dont se rendait passible une femme en devenant chrétienne (3); mais cette peine était bien légère si on la compare aux rigueurs que la loi tolérait peu de temps auparavant.

Une des causes principales de l'affaiblissement de la puissance maritale venait de l'abandon des formes civiles de la *confarréation* ou de la *coemption;* les femmes conservèrent dès lors la disposition de leurs biens et la faculté du divorce, double prérogative, précieuse sans doute pour celles qui voulaient vivre dans la licence que donne l'indépendance; mais précieuse surtout pour la femme chrétienne qui voulait conserver sa liberté, en associant son existence à celle d'un époux païen.

Par une réaction naturelle contre le despotisme de la puissance maritale, les femmes arrivèrent à posséder une liberté presque sans limites; à la faveur de cette liberté, elles tombèrent dans tous les excès que semble autoriser un droit nouvellement conquis; de là ces désordres qui entraînèrent la société dans une voie fatale dont on ne pouvait apercevoir le terme; le mal eût été en effet sans remède si le Christianisme ne fût venu régler les rapports sociaux et fixer la limite des droits respectifs de l'homme et de la femme.

Le mépris général des lois sacrées du mariage avait entraîné après lui la décadence de toutes les autres institutions.

(1) Plin., XIV, 13, 14. — Tacit., *Annal.*, XIII, 32.
(2) *Superstitionis externæ rea,* Tacite, *Annal.*, lib. XIII, c. XXXII.
(3) Tertull., *Apologet.,* § 3.

Quand une société foule aux pieds toutes les lois divines et humaines, quand elle laisse s'altérer la source de laquelle découle pour elle toute vie physique et morale, elle ne tarde pas à faire, dans la voie dangereuse qui lui est ouverte, de rapides et lamentables progrès ; aussi est-ce aux désordres qui avaient renversé les lois fondamentales de la famille et brisé l'institution sacrée du mariage, qu'il faut attribuer l'horrible corruption dont la société romaine offrit le déplorable spectacle ! C'est surtout cette même cause qui avait produit l'état d'avilissement dans lequel était tombée la femme à cette époque de triste mémoire ; n'étant plus respectée par celui qui aurait dû veiller sur elle et protéger sa faiblesse, la femme ne se respecta plus elle-même ; de là cette licence de mœurs dont on voudrait douter si l'histoire le permettait ; de là ce manque de retenue qu'on n'ose stigmatiser plus énergiquement, et qui ferait à jamais la honte de son sexe si ces fautes n'avaient été rachetées par ces vertus sublimes dont d'autres femmes, régénérées par le Christianisme, donnèrent au monde le spectacle consolant.

Ce contraste entre l'état de dégradation dans lequel était tombée la femme avant le Christianisme, et la dignité qui lui fut rendue par la loi chrétienne est un fait évident, auquel les publicistes les plus distingués rendent un hommage unanime. « Il est certain que l'antiquité avilissait la femme, dit M. Cousin : avilie, elle perdait ses plus grands charmes. De là, les préférences contre nature qui nous révoltent à bon droit, mais qu'il faut comprendre. Partout où la femme n'est pas, par son âme, l'égale de l'homme, il ne faut pas s'étonner que l'amour, précisément par son instinct le plus pur et le plus élevé, cherche un objet plus digne et s'y attache. Quel homme distingué pourrait livrer son cœur à la femme telle que l'antiquité l'avait faite, partager avec cet être avili, ou stupide, ou frivole, les secrets de son âme, l'associer à sa destinée et y placer l'espérance d'une liaison un peu généreuse ? Platon au-

rait désiré une loi contre ces préférences, mais il avoue qu'on est venu à un tel degré de corruption qu'une telle loi serait impraticable.

» Cette loi que Platon n'osait faire pour un petit Etat de cinq mille quarante citoyens, le Christianisme l'a établie d'un bout de l'Europe à l'autre, et non-seulement il l'a écrite dans les codes, mais il l'a fait passer dans les mœurs, sans confondre les devoirs de la femme avec ceux de l'homme; il l'a ennoblie, il en a fait un être moral, capable d'un autre amour que celui des sens, et par là il l'a soustraite à des préférences qui, n'ayant plus de motif, ont cessé d'elles-mêmes (1). »

La prédication de l'Evangile ouvrit donc une ère de réhabilitation pour la femme, qui trouva dans sa doctrine une protection qu'elle n'avait jamais eue jusque-là, et, dans sa morale, le germe précieux de ces nobles et saintes vertus dont elle donna, dans tous les siècles, de mémorables exemples.

SECTION II.

DE LA CONDITION DES FEMMES DEPUIS LE CHRISTIANISME.

Au Christianisme revient surtout la gloire d'avoir créé la dignité de la femme, méconnue de toute l'antiquité; sous son influence les femmes ont pris dans la société un rang qui leur avait toujours été refusé par la civilisation païenne; la religion chrétienne, pour accomplir son œuvre de réorganisation sociale, s'occupa de reconstituer la famille sur de nouvelles bases, et prit en particulier sous sa protection les droits de la femme, si longtemps oubliés. « Avant le Christianisme, dirons-» nous avec un auteur moderne, la femme, opprimée sous la

(1) *Argument*, traduction de Platon.

» tyrannie de l'homme, s'élevait à peine au-dessus du rang de
» l'esclave; sa faiblesse la condamnait à être la victime du fort.
» Survint la religion chrétienne qui, par ses doctrines de fra-
» ternité en Jésus-Christ, et d'égalité devant Dieu, sans dis-
» tinction de condition ni de sexes, détruisit le mal dans sa
» racine, en enseignant à l'homme que la femme ne devait
» point être son esclave, mais sa compagne. Dès cet instant,
» l'amélioration de l'état de la femme se fit sentir partout où
» se répandit le Christianisme, et la femme, autant que le
» permettait la dégradation des mœurs antiques, commença
» à recueillir le fruit d'un enseignement qui devait changer
» complétement sa condition, en lui donnant une nouvelle
» existence (1). »

La religion chrétienne professa toujours pour les femmes un respect traditionnel! Jésus-Christ les avait affranchies dans la personne de Marie, sa mère; il avait accepté leurs soins aux jours de sa vie publique; elles seules avaient paru au pied de la croix!

Des femmes suivaient les apôtres dans leurs voyages pour les servir; elles exercèrent même pendant un temps des fonctions dans l'Eglise; l'institution des diaconesses, créée en faveur de celles qui avaient pendant longtemps « nourri leurs » enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des voyageurs, » consolé les affligés (2), » les appelait, lorsqu'elles avaient au moins soixante ans, à seconder les prêtres dans l'œuvre, toujours si intéressante et toujours si chère à l'Eglise, de l'assistance des pauvres et des malades.

Ce fut souvent par l'influence de la mère, de l'épouse, quelquefois même de la fille, que le Christianisme obtint une place au foyer domestique; et, on doit le dire, par son dévouement infatigable, par l'héroïsme de ses vertus, la femme se

(1) Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, t. II, ch. XXVII, p. 36.

(2) Timoth., cap. V, v. 9, 10.

montra digne, dès le principe, de la haute mission qu'elle devait remplir. C'est donc par leur prosélytisme chrétien que les femmes méritèrent et obtinrent leur émancipation.

Ces vertus héroïques de la femme chrétienne sont vantées souvent par les apologistes de la religion; dans leur pensée, la femme est appelée à remplir un rôle important : comme l'homme, elle doit travailler à servir Dieu, et à le faire connaître par ses œuvres (1), car elle est son égale en dignité morale (2); et si elle lui est inférieure en force physique, elle le surpasse par sa foi et par sa charité (3). On comprend quel respect une pareille doctrine devait concilier à celle qui partagea dès le commencement les travaux des apôtres et la couronne des martyrs! Aussi comme la femme chrétienne grandit et s'élève bientôt à la hauteur des actions les plus héroïques! Esclave, elle brave la fureur d'un maître qui veut l'avilir; épouse, elle s'applique à gagner à sa religion le cœur de son mari; mère, elle veille avec sollicitude à l'éducation chrétienne de ses enfants; veuve, elle s'applique à la pratique de toutes les bonnes œuvres; vierge, elle commande le respect et l'admiration des hommes les plus pervers en donnant, dans un corps fragile, le spectacle des vertus des anges!

Écoutons Tertullien racontant la vie d'une femme chrétienne : « Elle va visiter les frères dans les réduits les plus pauvres; » elle se lève la nuit pour prier et assister aux solennités de » l'Eglise; elle se rend à la table du Seigneur, ou pénètre » dans les prisons pour baiser les chaînes des martyrs, pour » répandre l'eau sur les pieds des saints. S'il vient un frère » étranger, elle prépare sa maison pour lui donner l'hospitalité. Dans les festins, loin d'elle les hymnes profanes et les » chants de volupté.... elle invoque Jésus-Christ et se prépare

(1) *Ad Roman.*, c. XVI, v. 6 et s. — *Ad Galat.*, c. III, v. 28.

(2) S. Matth., c. XIX, v. 5, 6. — *I. Corinth.*, c. VII, v. 4 et s. — S. Hieronym., *Epist.* 84.

(3) Tertull., *De cultu femin.*, lib. II.

» à la tempérance par la salutation divine. On ne la voit pas
» aux spectacles et aux fêtes des gentils ; elle reste chez elle
» et ne se montre au dehors que pour des motifs graves, pour
» visiter les frères malades, pour assister au saint sacrifice et
» écouter la parole de Dieu ; point de bracelets pour des mains
» qui doivent porter le poids des chaînes ; point de perles ou
» d'émeraudes pour orner une tête que menace sans cesse
» l'épée de la persécution... (1) »

Les femmes étaient surtout chargées du soin des malades et des pauvres ; c'était principalement dans le temps des persécutions qu'elles avaient à prodiguer les trésors de leur zèle et de leur charité. Elles s'introduisaient furtivement dans les prisons, pour porter des secours aux chrétiens atteints par leurs ennemis et menacés de périr sur les échafauds ; comme les saintes femmes, qui avaient accompagné Jésus-Christ jusque sur le Calvaire, elles suivaient les martyrs depuis leur prison jusqu'au lieu de leur supplice, pour écouter leurs dernières paroles et recueillir avec respect leurs précieuses dépouilles ; dans ces soins rendus à leurs maîtres dans la foi, elles puisaient la force nécessaire pour imiter leurs exemples, et mourir souvent avec un héroïsme qui commanda plus d'une fois l'admiration de leurs bourreaux eux-mêmes.

L'ère des persécutions montra au grand jour tout ce qu'il y a d'énergie et de courage dans l'âme de la femme chrétienne, tous les trésors de charité que renferme son cœur ! Pendant que dans cette ville de Rome si avilie, toute couverte de boue et de sang, on voyait une foule ignoble, recrutée dans toutes les classes de la société, courir aux jeux et assister à ces spectacles sanglants du cirque, avec le rire satanique sur les lèvres et une joie infernale dans les yeux, il y avait d'autres hommes et d'autres femmes qui consacraient leur vie aux travaux pénibles de la charité, en attendant le jour où ils devaient paraître

(1) Tertull., *loc. cit.*

eux-mêmes comme acteurs à ces spectacles, pour perdre la vie par le glaive ou par la dent cruelle des bêtes sauvages!

Pendant les trois siècles de persécutions durant lesquelles le Christianisme réussit à fatiguer la rage de ses ennemis par la constance de ses martyrs, les femmes soutinrent la gloire de leur sexe avec un courage tout viril, avec un héroïsme dont on n'aurait jamais pu les croire capables. Parmi les noms glorieux qu'elle propose à l'admiration de la postérité, l'Eglise est justement fière de compter ceux d'un grand nombre de femmes qui rivalisèrent de courage avec ces hommes énergiques, si célèbres dans les annales chrétiennes par leur calme au milieu des plus horribles tortures. Les Actes des martyrs renferment un grand nombre de traits de courage, dont nous ne pouvons que donner une idée par les citations suivantes.

L'histoire de la persécution dans les Gaules est à jamais illustre par le courage d'une jeune fille esclave, qui reçut la couronne du martyre à Lyon; Blandine, après avoir enduré les plus cruels supplices, les fouets, les bêtes, la chaise de fer embrasée, fut conduite à l'échafaud à la suite de plusieurs autres confesseurs de la foi; elle allait à la mort comme au lit nuptial, comme au festin des noces (1)!

En Egypte, nous voyons une autre esclave, nommée Potamienne, abandonnée à la rage des persécuteurs par son maître qui n'avait pu la séduire; au milieu des tourments, dit son historien, elle semblait plus préoccupée du soin d'éviter tout mouvement qui eût pu blesser la pudeur, que du sentiment de la souffrance causée par le feu qui dévorait son corps (2)!

Tous les peuples chrétiens peuvent citer avec orgueil un grand nombre d'autres femmes illustres qui eurent la gloire et le courage de souffrir la mort pour leur foi : ici, ce sont les

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, lib. IV, c. III.
(2) Euseb., lib. VI, c. V.

sept vierges d'Ancyre, condamnées à être précipitées dans la mer (1); là, Félicité, matrone romaine, d'un rang illustre, entend avec calme une sentence capitale, et subit la mort avec ses sept fils qu'elle avait encouragés, par son exemple et par ses paroles, à confesser généreusement la foi; ailleurs, c'est Symphorose, veuve d'un tribun mort martyr, et qui elle-même endure le dernier supplice, accompagnée de ses enfants qui partagent le sort de leur mère (2)! Mais l'histoire la plus célèbre peut-être en ce genre, est celle du martyre de Perpétue et de Félicité qui souffrirent la mort à Carthage; tout ce que la séduction peut inventer de plus attrayant, tout ce que la tendresse et les affections de famille peuvent exercer d'empire sur un cœur aimant, tout ce que l'appareil des plus cruels supplices peut avoir d'effrayant pour une femme craintive, tout fut employé pour ébranler leur courage et provoquer une apostasie; mais toutes les tentatives furent inutiles; Jésus-Christ triompha dans la personne de ses martyres, qui furent immolées mais non point vaincues.

Rien de plus touchant que le récit des circonstances du martyre de ces deux femmes héroïques, qui font l'honneur et la gloire de l'Eglise de Carthage; en le lisant on admire la puissance secrète de cette religion divine qui sait inspirer à ses enfants une fermeté et un courage si étonnants. Voici en quels termes les *Actes des Martyrs* racontent ce sublime épisode des persécutions :

« Le père de Perpétue, païen zélé, engageait sa fille à sacrifier. Après avoir été quelques jours sans voir mon père (c'est Perpétue qui écrit elle-même la relation du commencement de son martyre), j'en rendis grâce au Seigneur, et son absence me soulagea. Ce fut dans ce peu de jours que nous fûmes baptisés : je ne demandai, au sortir de l'eau, que la

(1) *Acta martyr. sincera*, p. 160, *Parisiis*, 1689.
(2) *Act. Mart. sinc.*, p. 29.

patience dans les peines corporelles. Peu de jours après on nous mit en prison ; j'en fus effrayée, car je n'avais jamais vu de telles ténèbres. La rude journée ! un grand chaud à cause de la foule ; les soldats nous poussaient. Enfin, je mourais d'inquiétude pour mon enfant. Alors, les bienheureux diacres, Tertius et Pompone, qui nous assistaient, obtinrent, pour de l'argent, que nous pussions sortir et passer quelques heures en un lieu plus commode que dans la prison. Nous sortîmes ; je recommandais mon enfant à ma mère ; je fortifiais mon frère ; je séchais de douleur de voir celle que je leur causais : je passai plusieurs jours dans ces angoisses.. . . . .

» . . . . Le bruit se répandit que nous devions être interrogés. Mon père vint de la ville à la prison, accablé de tristesse ; il me disait : Ma fille, prends pitié de mes cheveux blancs ! aie pitié de moi ! Si je suis digne que tu m'appelles ton père, si je t'ai moi-même élevée jusqu'à cet âge, si je t'ai préférée à tes frères, ne me rends pas l'opprobre des hommes ! Regarde ta mère, regarde ton fils qui ne pourra vivre après toi : quitte cette fierté de peur de nous perdre tous ; car aucun de nous n'osera plus parler s'il t'arrive quelque malheur.

» Mon père s'exprimait ainsi par tendresse, me baisant les mains, se jetant à mes pieds, pleurant, ne me nommant plus sa fille, mais *sa dame*. Je le plaignais, voyant que de toute ma famille il serait le seul à ne pas se réjouir de notre martyre ; je lui dis pour le consoler : « Sur l'échafaud il arrivera ce qu'il plaira à Dieu : car sachez que nous ne sommes point en notre puissance, mais en la sienne. » Il se retira contristé.

» Le lendemain, comme nous dînions, on vint nous chercher pour être interrogés. Le bruit s'en répandit aussitôt dans les quartiers voisins, il s'amassa un peuple infini. Nous montâmes au tribunal. . . . .

» . . . . Le procureur Hilarien me dit : Epargne la vieillesse de ton père ; épargne l'enfance de ton fils ; sacrifie pour

la prospérité des empereurs.—Je n'en ferai rien, répondis-je. — Es-tu chrétienne? me dit-il; et je répliquai : Je suis chrétienne. Comme mon père s'efforçait de me tirer du tribunal, Hilarien commanda qu'on l'en chassât, et il reçut un coup de baguette; je le sentis comme si j'eusse été frappée moi-même, tant je souffris de voir mon père maltraité dans sa vieillesse. Alors Hilarien prononça notre sentence, et nous condamna tous à être exposés aux bêtes. Nous retournâmes joyeux à la prison. . . . . »

Ici finit la relation de Perpétue.

L'historien continue : « Les frères et les autres eurent la permission d'entrer dans la prison et de se rafraîchir avec les condamnés. Le concierge de la prison était déjà converti. Le jour de devant le combat, on leur donna, suivant la coutume, le dernier repas, que l'on appelait *le souper libre*, et qui se faisait en public : mais les martyrs le convertirent en une agape. Ils parlaient au peuple avec leur fermeté ordinaire...... Remarquez bien nos visages, disaient-ils, afin de nous reconnaître au jour du jugement.

» Celui du combat étant venu, les martyrs sortirent de la prison, pour l'amphithéâtre, comme pour le ciel, gais, plutôt émus de joie que de crainte. Perpétue suivait d'un visage serein et d'un pas tranquille, comme une personne chérie de Jésus-Christ, baissant les yeux pour en dérober aux spectateurs la vivacité. Félicité était ravie de pouvoir combattre les bêtes. Etant arrivés à la porte, on les voulut obliger, suivant la coutume, à prendre les ornements de ceux qui paraissaient à ce spectacle. C'était, pour les hommes, un manteau rouge, habit des prêtres de Saturne; pour les femmes, une bandelette autour de la tête, symbole des prêtresses de Cérès. Les martyrs refusèrent ces livrées de l'idolâtrie. . . . .

» Perpétue et Félicité furent dépouillées et mises dans des filets pour être exposées à une vache furieuse. Le peuple en eut horreur : on les retira, et on les couvrit d'habits flottants.

Perpétue fut secouée la première et tomba sur le dos : elle se mit en son séant, et voyant son vêtement déchiré, elle le retira pour se couvrir, plus attentive à la pudeur qu'à la souffrance. Elle renoua ses cheveux épars, pour ne pas paraître en deuil, et voyant Félicité toute froissée, elle lui donna la main afin de l'aider à se relever. Elles allèrent ainsi vers la porte Sana-Vivaria, où Perpétue fut reçue par un catéchumène nommé Rustique. Alors elle s'éveilla comme d'un profond sommeil, et commença à regarder autour d'elle, en disant : Je ne sais quand on nous exposera à cette vache. On lui dit ce qui s'était passé ; elle ne le crut que lorsqu'elle vit sur son corps et sur son vêtement des marques de ce qu'elle avait souffert. Elle fit appeler son frère, et s'adressant à lui et à Rustique, elle leur dit : Demeurez fermes dans la foi, aimez-vous les uns les autres, et ne soyez point scandalisés de nos souffrances..... Le peuple demanda qu'on les ramenât au milieu de l'amphithéâtre. Les martyrs y allèrent d'eux-mêmes après s'être donné le baiser de paix. Félicité tomba en partage à un gladiateur maladroit, qui la piqua entre les os et la fit crier; car ces exécutions des bestiaires demi-morts étaient l'apprentissage des nouveaux gladiateurs. Perpétue conduisit elle-même à sa gorge la main errante du confecteur (1). »

Ce récit nous montre quelle transformation le Christianisme savait opérer dans les âmes ; ces deux femmes furent inaccessibles à la menace comme à la séduction ; rien ne pût faire fléchir leur généreuse résolution de mourir pour Jésus-Christ, et les noms des deux héroïnes chrétiennes brillent encore aujourd'hui d'un éclat que le temps, ce grand destructeur de toute gloire humaine, n'a pu cependant altérer.

Les femmes chrétiennes, par leurs vertus héroïques, méritèrent à leur sexe cet affranchissement que le paganisme lui avait constamment refusé, et qui devint, de la part des empe-

(1) *Acta sincera*, p. 81 et s.

reurs chrétiens, un acte de justice et de réparation. L'émancipation des femmes fut commencée par Constantin, qui leur reconnut des droits civils égaux à ceux des hommes (1). La même œuvre fut ensuite reprise et achevée par Justinien (2), dont les lois firent disparaître jusqu'aux derniers vestiges de leur ancienne dépendance.

Ces lois préparèrent admirablement la haute influence que la femme devait exercer, soit dans l'ordre religieux, soit même dans l'ordre politique; elles ouvrirent une carrière qui fut noblement parcourue dans la suite par un grand nombre de femmes, la gloire de leur sexe et l'honneur de la religion.

Quand on ouvre l'histoire, on voit des femmes réussir souvent à conquérir des âmes à la foi chrétienne; libres, elles emploient avec habileté cette influence que la loi leur reconnaît, pour étendre autour d'elles la puissance de l'Evangile; esclaves, au milieu des barbares, elles réussissent à convertir des nations entières; plusieurs peuples de l'Europe doivent à ces nouveaux missionnaires leur initiation à la foi véritable.

D'un autre côté, on voit des vierges chrétiennes se distinguer par tous les genres de sacrifices et de dévouement. Saint Jérôme fait l'éloge de Marcelle, de sa sœur Asèle et de leur mère Albine; il parle aussi de Principia, fille de Marcelle; de Paule, amie de Marcelle; de Pauline, d'Eustochie, de Léa; de Fabiole, qui vendit son patrimoine pour fonder le premier hôpital que Rome ait vu s'élever en face des monuments de sang du paganisme! Dans cette maison de miséricorde, les descendantes des Scipion servaient les pauvres, les malades et les étrangers, avant de venir elles-mêmes mourir pauvres, infirmes et étrangères, dans la grotte de Bethléem; la compassion inventait chaque jour des ressources pour venir en

(1) *In omnibus contractibus jus tale habeant quale viros.* L. *unic. cod. Theod., De his qui ven. ætat.*

(2) *Cod. Justin.*, l. I, § 1.

aide à toutes les souffrances, et la charité avait trouvé des ministres ingénieux dans la personne des femmes chrétiennes!

Le Christianisme produisit encore ces femmes célèbres, dont les noms sont placés, dans l'histoire, à côté de ceux des souverains les plus illustres! On connaît Pulchérie, qui, proclamée impératrice d'Orient, sut allier le génie du souverain avec les vertus de la vierge chrétienne; Eudoxie, qui eut la gloire de porter la triple couronne de la grandeur, du talent et de la vertu! Placidie, mère et tutrice de Valentinien III, qui gouverna l'Occident avec une habileté dont peu de souverains furent capables; et pendant que des femmes chrétiennes brillaient au premier rang par ces qualités éminentes qui les plaçaient à la tête de la civilisation, d'autres femmes, dans une condition plus humble, faisaient par leurs vertus plus obscures, mais non moins admirables, l'honneur d'une religion qui seule eut la gloire de faire pratiquer les préceptes de sa morale par des personnes de tout âge, de tout sexe, et de toute condition!

La femme n'a donc été émancipée par le Christianisme que pour remplir une mission toute nouvelle dans la société, et régner par l'autorité de son dévouement et de ses vertus; ce n'est pas pour l'affranchir de toute sujétion que Constantin proclama l'égalité de ses droits et de ceux de l'homme; ce n'est pas pour lui assurer une liberté illimitée que Justinien à son tour effaça de ses codes jusqu'aux dernières traces de son ancienne servitude; l'affranchissement que le Christianisme proclama laissa subsister toujours les devoirs que la nature avait imposés, et maintint en particulier la soumission de l'épouse à son mari (1) qui sert de base aux relations de famille. La loi chrétienne fit de la soumission de la femme à son mari un principe général qui ne connut jamais les immorales excep-

(1) *I. Corinth.*, cap. XI, v. 8.

tions introduites, dans la Grèce et à Rome, par le mariage libre; en proclamant la juste autorité du mari sur l'épouse, elle préserva les femmes chrétiennes du danger auquel les exposait leur indépendance nouvellement conquise; mais en créant la puissance maritale dans la famille, la religion chrétienne eut soin de la fonder sur l'amour et le respect des droits du plus faible; elle enseigna que si l'autorité d'un chef est nécessaire dans une société indivisible, cette autorité doit toujours être dirigée par une tendre et inviolable affection; « le fond du droit et de la société conjugale, dit Bossuet, et celui de l'obéissance que la femme doit à son mari, est établi sur la nature, et sur un exprès commandement de Dieu (1). »

On peut donc dire, avec M. Dupin, que « le Christianisme a anobli le mariage comme une association dans laquelle la femme n'est plus l'esclave, mais la compagne de l'homme, et stipule avec une égale liberté les clauses de cette association (2). » Cette transformation du mariage qui dépassait les forces de la sagesse antique, la religion chrétienne a réussi à l'accomplir, non-seulement par ses doctrines d'égalité et de charité qui firent de l'union des époux une association entre égaux, mais surtout en élevant le mariage à la dignité de sacrement (3); en sanctifiant l'union matrimoniale, le Christianisme a réhabilité la femme et lui a donné une dignité qui lui avait été constamment refusée dans les âges précédents.

Le Christianisme ne s'est pas contenté de rendre à la femme la liberté et la dignité qu'elle avait perdues; il l'a encore entourée de respect; car c'est là le sentiment qu'on éprouve quand on est témoin du dévouement de la femme chrétienne à sa sublime mission; l'Evangile a fait de l'esclave une reine; sous le règne du polythéisme, la femme, longtemps esclave,

(1) V[e] *Avertissement aux protestants*, n° 51.

(2) *Comptes-rendus de l'académie des sciences*, 3[e] série, t. VIII, p. 140.

(3) *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Ephes.*, c. v, v. 32.

ne fut tirée d'une servitude humiliante que pour tomber dans ces désordres honteux que produisit une liberté effrénée ; mais le Christianisme la releva de cet état de dégradation pour lui donner sur les mœurs publiques une modeste mais souveraine influence.

« Cette amélioration dans le sort de la femme, dirons-nous avec M. Laboulaye, elle la doit évidemment aux influences chrétiennes. Ce n'est pas par un adoucissement insensible que les lois romaines sont arrivées là ; leurs principes n'enserraient point de pareilles conséquences. Ce fut par un renversement de la législation que les idées chrétiennes se firent jour, et assurèrent à la mère une juste prépondérance. Cette révolution légale, qui date de Constantin, fut la consécration de la grande révolution sociale qui avait commencé trois siècles plus tôt. C'est ce que ne veulent pas comprendre ceux qui accusent Constantin et Justinien d'avoir bouleversé la jurisprudence romaine. Et oui, sans doute, ils bouleversèrent toute cette antiquité païenne, mais pour remplacer la dureté des anciens principes par la douceur des principes chrétiens. C'est ce qui explique la persistance des lois romaines jusqu'à nos jours. Ces lois restées, ne sont pas les lois de la république ; ce sont les lois des empereurs chétiens, c'est la morale chrétienne réalisée dans les institutions. Tout ce qui était de Rome païenne a péri ou s'est desséché peu à peu ; les seules branches vivantes nous sont venues du Christianisme, et celles-là dureront autant que cette divine religion (1). »

(1) *Recherches sur la condition des femmes ; Droit Rom.*, sect. II, chap. VII.

CHAPITRE V.

DE LA CONDITION DES ENFANTS.

SECTION Ire.

DE LA PUISSANCE PATERNELLE.

Trois classes de personnes étaient privées de toute espèce de protection, sous l'empire de la civilisation païenne : c'étaient l'esclave, la femme et l'enfant. L'oppression de la faiblesse, le mépris de tous ses droits, tel est le trait le plus odieusement caractéristique des anciennes sociétés de la Grèce et de Rome.

L'enfance, en particulier, était traitée avec le plus profond dédain par la législation matérialiste des peuples de l'antiquité, dont les dispositions méconnaissaient ce qui constitue la grandeur et la dignité de l'homme ; aussi, est-ce surtout en examinant la condition ancienne des enfants, qu'on trouve une triste contradiction entre les prescriptions du droit naturel et les dispositions de la loi civile généralement adoptées chez les différents peuples. Le droit naturel accorde sans doute au père une autorité très-étendue sur ses enfants, mais seulement dans ce qui regarde leur éducation morale et physique ; il doit corriger leurs défauts, développer leurs qualités naturelles, les habituer de bonne heure au travail et à l'accomplissement de tous les devoirs qui les rendront plus tard utiles à la société ; il doit exercer sur eux cette protection vigilante qui pourvoit à tous leurs besoins, et leur procurer le double

bienfait, de la nourriture du corps en leur donnant le pain de chaque jour, et de la nourriture de l'âme en les initiant, autant que sa position le permet, à la vie intellectuelle et morale par l'instruction. Telle est la mission que la nature impose au père de famille; et pour lui faciliter sa tâche, aussi bien que pour le récompenser de ses labeurs, elle lui reconnaît certains droits imprescriptibles et inviolables. Le père a droit à l'obéissance et au respect de son enfant; comme son initiateur à la vie morale, il peut user de son autorité pour exiger une soumission absolue à ses ordres; il peut encore disposer de sa liberté, non pas pour l'aliéner dans un intérêt égoïste, mais pour l'assujettir à la direction qu'il trouve la plus sage et la plus utile à son perfectionnement moral ou physique. Telles sont les larges bases sur lesquelles le droit naturel a établi l'autorité paternelle! mais entre ce pouvoir si sage et si modéré, et cette autorité arbitraire et despotique créée par le droit civil en faveur du père, quelle distance!

D'après les dispositions des lois anciennes, l'autorité paternelle cesse d'être ce pouvoir vénéré dont nous venons de parler; elle devient une supériorité irresponsable qui fixe les rapports de la famille d'après le même principe qui gouverne l'Etat: la dictature! Le caractère si sacré de la puissance paternelle est remplacé par un caractère odieux que donne le droit de propriété; et si la nature n'avait gravé dans le cœur du père des sentiments de tendresse qu'aucun abus ne peut entièrement étouffer, on eût infailliblement vu se produire des crimes que la loi autorisait, et qui, on doit le dire, à la gloire de l'humanité, ont été heureusement assez rares.

Cette puissance absolue du père sur son enfant est admise par la législation de tous les peuples de l'antiquité; partout les dispositions des lois civiles sont en contradiction sur ce point avec les prescriptions du droit naturel; partout le père, maître absolu des biens et de la vie de ses enfants, peut prononcer ses arrêts sans contrôle, et décider de leur sort sans appel; par-

tout enfin il peut disposer impunément de leur fortune et de leur existence ! Quelques philosophes, il est vrai, s'indignent et protestent contre ces excès ! Aristote, par exemple, stigmatise avec toute la puissance de sa logique ce pouvoir absolu des pères sur leurs enfants (1) ; mais ses réclamations ne sont pas entendues, sa voix reste sans écho ! Tant la force de l'habitude est puissante !

Le législateur cherche à s'excuser sur le caractère odieux de son œuvre, tant il comprend combien elle est vicieuse; il a compté, dit-il, sur la tendresse paternelle, pour adoucir les rigueurs de la loi et protéger les enfants contre les abus qu'elle tolère ; écoutons Simplicius, dans son commentaire sur Epictète : « Les législateurs, dit-il, ayant égard à la supériorité » que la nature donne aux pères et aux mères sur leurs enfants » et aux labeurs que leur coûte l'éducation, *comptant d'ailleurs* » *sur la tendresse naturelle des pères et mères*, voulurent que » les enfants dépendissent d'eux absolument, et leur donnèrent » le pouvoir de les vendre, et de les tuer même impunément » quand ils le jugeraient à propos (2). » Telle est la condition générale des enfants chez les différents peuples.

A Rome, le sort de l'enfant n'est pas entouré de plus de garanties : « Selon les lois romaines, dit Philon (3), un père a tout pouvoir sur son fils. » L'autorité paternelle ne connaît pas de bornes ; l'enfant n'est qu'un esclave, soumis comme les autres esclaves aux caprices du maître auquel il appartient ; ce maître, qui est son père, peut disposer de lui, comme il dispose de ses autres propriétés !

L'ancien droit civil de Rome reconnaissait au père ou à l'aïeul une puissance absolue sur la personne et les biens de ses enfants et petits-enfants. Quand le fils de famille se mariait,

(1) *Ethic. nicom.*, lib. VIII, c. 12.
(2) *In cap.* XXXVII, p. 109.
(3) *De legat. ad Caj.*, p. 996.

il restait sous la puissance de son père, avec ses propres enfants; ainsi, le chef de famille avait sous sa puissance : 1° ses enfants, des deux sexes, nés de ses justes noces, quel que fût leur âge; et avec eux, les enfants introduits dans la famille par l'*adoption*, et les citoyens *adrogés* avec leurs propres enfants; 2° les enfants ou petits-enfants, nés du mariage de ses fils ou petits-fils, *nepotes*, *pronepotes;* 3° les belles-filles mariées en justes noces et placées *in manu;* considérées comme filles de leur mari, elles étaient au rang de petites-filles par rapport à leur beau-père. La loi ne reconnaissait pas la puissance du fils de famille sur son épouse et ses enfants, parce que, disait-elle, il faut être maître de soi pour exercer puissance sur un autre (1).

Cette puissance paternelle était absolue : « Les législateurs de Rome, dit Sextus Empiricus, avaient rendu la condition des enfants semblable à celle des esclaves; les pères étaient maîtres des biens de leurs enfants jusqu'à ce qu'ils les eussent affranchis de la même manière qu'on affranchissait les esclaves (2). »

Le père ou l'aïeul avait le droit de souveraine juridiction sur tous les membres de sa famille; la loi lui permettait de vendre jusqu'à trois fois ses fils, et une fois ses filles et ses petits-enfants (3); enfin l'autorité paternelle était en possession d'un droit plus révoltant encore, du droit de vie et de mort que le père pouvait exercer d'après les seules déterminations de sa volonté arbitraire; l'enfant, après sa naissance, était déposé aux pieds de son père, qui décidait de sa mort en détournant la tête, ou de sa vie en le prenant entre ses bras; une fois admis à vivre, son existence, sauvée une première fois,

(1) Dig. XLVIII, 5, 21. *In sua potestate non videtur habere qui non est suæ potestatis*. Ulpian.

(2) Pyrrhonic. *Hypotypos.*, lib. III, cap. XXIV, § 21.

(3) Tab. IV, 2. *Jus vitæ, necis, vendendique eos jus esto.* — Paul dit: *Licet eos exhæredare quos et occidere licebat.* — D. XXXIII, 2, 11.

n'était point pour cela garantie contre les variations d'une volonté toujours en possession du même droit, toujours autorisée à l'exercer dans un moment de violence; et l'histoire nous apprend que le texte de la loi ne fut pas toujours une lettre morte.

Le patriciat de Rome arma souvent la puissance paternelle d'un glaive terrible dans la guerre contre la démocratie; ainsi, entre autres faits de ce genre, on vit Cassius traduire devant son tribunal domestique et condamner à mort son fils qui avait embrassé le parti des lois agraires (1); ainsi encore le sénateur Fulvius frappa de la même peine un fils jeune, aimable, spirituel, lettré, qui s'était rangé du côté de Catilina et de la cause populaire (2).

Ces rigueurs étaient motivées par l'intérêt de l'Etat qui dominait tous les intérêts privés; il importait d'assurer à tout prix la grandeur et la puissance de la cité, et de lui faire tous les sacrifices qu'exigeaient son repos et sa tranquillité; ce devoir était impérieux; il fallait l'accomplir même en étouffant la voix de la nature et sans tenir aucun compte des liens du sang. L'autorité paternelle était donc fortement constituée, mais toujours au profit de l'Etat; ce despotisme cruel qui pesait au dehors sur les peuples vaincus, était représenté dans la famille par l'autorité d'un chef qui exerçait sur tous ses membres un pouvoir dictatorial.

Tel fut le caractère de la puissance paternelle sous la république. La rigidité des lois anciennes subit quelques adoucissements avec l'avénement de l'empire, par l'influence des doctrines stoïciennes, qui introduisirent dans les relations de famille des réformes réclamées depuis longtemps par les progrès accomplis dans les rapports sociaux. Les anciennes prescriptions des lois perdirent insensiblement leurs

(1) Valer, Maxim., lib. V, c. VIII, n° 2.
(2) Sallust., *Catilin.*, XI, 39.

rigueurs; ainsi voyons-nous l'autorité impériale intervenir pour punir un père d'un acte de sévère justice à l'égard de son fils; les jurisconsultes proclament la maxime « que la puissance paternelle doit consister dans la piété et non dans » l'extrême sévérité (1). » Le mot de piété est désormais employé dans le langage du droit pour exprimer le caractère des relations de famille.

C'est à cette époque que la puissance paternelle fut désarmée du droit redoutable de vie et de mort à l'égard des enfants; cette importante réforme fut produite, comme l'abolition du même droit sur les esclaves, par le progrès général de la civilisation. Plusieurs jurisconsultes, entre autres M. Troplong (2), croient que « cette redoutable justice périt définitivement le » jour où Erixon, chevalier romain du temps de Sénèque, qui » avait fait mourir son fils dans les châtiments, fut poursuivi » dans le Forum à coups de poinçon par le peuple indigné (3). » Cette opinion ne repose que sur un fait et n'est appuyée sur aucun texte de loi; le plus ancien monument législatif sur ce point remonte à Alexandre Sévère; il réduit la puissance paternelle au droit de simple correction (*castigare jure patriæ potestatis non prohiberis*); mais la peine dont est passible le père qui tue son enfant n'est pas encore déterminée; aux magistrats seuls est réservée la connaissance des fautes graves qui nécessiteraient une répression plus sévère.

Avec l'abolition du droit de vie et de mort coïncide l'abolition du droit qu'avait le père, d'après les anciennes lois, de vendre ses enfants (4); une exception n'est admise que pour le cas où cette vente serait imposée par la plus impérieuse né-

(1) *In pietate, non in atrocitate consistere debet.* D. XLVIII, 9, 5.

(2) *De l'influence du Christianisme sur le droit romain*, 2ᵉ partie, ch. 9, p. 260.

(3) Senec., *De clementia*, lib. I, cap. XIV.

(4) Balduinus, *in lege Const. M.*, p. 248. — *Cod. Just.*, IV, 43, 1.

cessité (1), et, même en ce cas, le père ne peut vendre que son enfant nouveau-né ; s'il ne trouve pas d'acheteurs, la loi lui permet de l'exposer dans un endroit solitaire, afin que la mort l'en délivre, ou dans un lieu public afin que la commisération en prenne soin ; le législateur fait en même temps appel à l'égoïsme des citoyens, en leur donnant le droit, lorsqu'ils auront recueilli une de ces pauvres créatures abandonnées, de la réduire en esclavage, comme compensation des sacrifices qu'aura coûtés son éducation.

Ces adoucissements apportés aux rigueurs de l'ancienne législation ne devaient pas porter atteinte au respect dû au père de famille, car « la personne du père et du patron, disait Ulpien, doit toujours être sainte et honorée. » Les jurisconsultes stoïciens rappellent également à l'enfant l'obligation de « la piété envers sa mère, parce qu'elle est conforme au sentiment de la nature (2). » C'est par ces réformes élémentaires que le stoïcisme préparait les voies à d'autres réformes plus complètes qu'allait accomplir le Christianisme.

Les dispositions du droit romain dont nous venons de parler avaient été généralement adoptées, en particulier dans le midi de la Gaule. Ainsi, quand on étudie les monuments juridiques de la Gaule méridionale, on voit que les enfants nés d'un mariage légitime, et les enfants adoptés ou affiliés, relèvent de la puissance paternelle romaine, c'est-à-dire que l'aïeul, par exemple, est vraiment le chef de toute la famille, auquel sont soumis les enfants, même mariés et après leur majorité de 25 ans ; tel était le régime appliqué dans les deux Narbonnaises, à Toulouse, dans la Lyonnaise et dans l'Aquitaine.

Quant aux provinces du Nord, elles s'éloignent davantage des prescriptions de la loi romaine ; ici le fils en se mariant

(1) Paul., *Sent.*, lib. V, tit. I, n° 1.

(2) *Inter matrem et filium pietatis ratio secundùm naturam salva esse debet.* D.XXXVII, 15, 9, 1, § 1 (Ulp.).

est émancipé, et devient chef de famille indépendant; il n'exerce pas seulement la puissance de l'époux, mais la loi lui reconnaît encore la puissance paternelle, et ce ne sera qu'à son défaut, après sa mort, par exemple, que l'aïeul interviendra pour le remplacer auprès de ses petits-enfants. Tel est le caractère de la puissance paternelle, même sous la domination romaine, dans la Gaule Belgique et Celtique; les jurisconsultes français lui assignent une double origine; ils la font remonter à une coutume primitive qui s'était perpétuée après la conquête, et surtout ils montrent qu'elle s'affermit grâce à l'influence du Christianisme, dont la doctrine sur le mariage proclame l'émancipation du fils qui se marie, et son indépendance vis-à-vis de la puissance paternelle (1).

Plusieurs jurisconsultes vont même jusqu'à attribuer au Christianisme seul la cause de cette nouvelle organisation de la famille : « Le droit romain, dit Charondas le Caron, a introduit la puissance paternelle plus ample que les autres peuples, encore que César récite celle des anciens Gaulois avoir été très-grande. Mais, puisque le droit romain ne décide en termes exprès cette question : si par le mariage la puissance paternelle est solue, *il faut avoir recours au droit universel des chrétiens* (2). » D'autres savants, cependant, ne partagent pas cette opinion; M. Laferrière, entre autres, tout en reconnaissant qu'au Christianisme revient, au moins en partie, l'honneur de cette modification de la puissance paternelle, pense que cette cause n'aurait pas suffi à elle seule pour accomplir ce changement dans la constitution de la famille : « Si l'émancipation par mariage, dit-il, avait été le résultat du Christianisme tout seul, elle se serait établie dans les provinces méridionales aussi bien que dans les autres; car les

(1) Matth., cap. XIX. — *Roman.*, cap. VII. — *Ephes.*, V. — *I. Corinth.*, VII.

(2) *Réponse du droit français*, liv. IX, t. II, p. 328.

provinces méridionales n'étaient pas moins chrétiennes que celles du Nord et du Centre (1). » Cette dernière opinion, malgré le respect que nous professons pour son auteur, ne nous paraît pas irréfutable ; on comprend aisément, en effet, que si la prédication de l'Evangile a suivi partout les mêmes voies, l'autorité de ses préceptes n'a pas exercé le même empire sur les différents peuples auxquels s'adressaient les évêques ; dès lors, pourquoi ne soutiendrait-on pas que les règles de morale concernant la constitution de la famille durent être reçues avec une plus grande soumission par certains peuples moins civilisés, et surtout moins habitués au régime rigoureux de la législation romaine, tandis qu'elles rencontrèrent une plus grande résistance dans les colonies romaines façonnées depuis longtemps à une législation uniforme, qui avait pour elle une grande puissance, celle que donne la consécration du temps ?

Parmi les autres réformes qui s'accomplirent dans la suite, dans la condition des enfants, sous l'influence des idées chrétiennes, nous devons signaler celle qui eut pour objet d'assurer à l'enfant la condition la plus avantageuse, lorsque ses parents appartenaient à deux conditions différentes ; la rigueur inflexible de l'ancienne loi romaine, qui plaçait l'enfant dans la condition la plus mauvaise (2), finit par plier devant l'autorité bienfaisante qu'acquérait chaque jour la loi chrétienne ; ce progrès fut une conséquence naturelle du caractère sacré du mariage chrétien ; le sacrement, en sanctifiant les époux, couvrait de sa protection les enfants qui devaient naître ; ainsi, l'union entre les serfs et les filles des colons plaçait les enfants dans le colonat ; l'union des colons avec les filles de parents libres assurait aux enfants la li-

(1) *Hist. du droit civil de Rome et du droit français*, liv. III, chap. VI, sect. 2.

(2) *Cod. Theod.*, XIV, 7, 1, ann. 397.

berté (1). Cette faveur accordée aux enfants, en contribuant à l'extinction du servage et à la transformation du colonat, fut comme le point de départ d'un mouvement continu vers la liberté civile et politique.

SECTION II.

DE L'EXPOSITION DES ENFANTS ET DE SON ABOLITION PAR LE CHRISTIANISME.

Parmi les abus de la puissance paternelle tolérés par la législation païenne, il en est un plus révoltant, dont le seul souvenir suffit pour couvrir la société ancienne d'une flétrissure indélébile ; je veux parler de l'exposition des enfants. Le vieux droit romain avait autorisé, à l'égard de l'enfance, des usages cruels, que les écrivains ecclésiastiques reprochent souvent à leurs persécuteurs, en répondant aux accusations dont les chrétiens étaient l'objet. Comme la haine s'était fait une arme contre les disciples de Jésus-Christ d'une calomnie odieuse, accréditée dans le peuple, et qui accusait les chrétiens d'immoler des enfants dans leurs cérémonies religieuses, « Ce forfait, dit à ce sujet Minutius Felix, ne peut être cru » que par ceux qui ont l'audace de le commettre. Ne vous » vois-je pas tantôt *exposer vos enfants aux bêtes féroces et* » *aux oiseaux de proie, tantôt les étouffer ou les écraser?* Des » mères, à l'aide de breuvages empoisonnés, *détruisent l'es-* » *pérance d'un nouvel être*, et deviennent infanticides, » même avant d'enfanter. Quelle est la source de ces crimes? » L'exemple même de vos dieux ; Saturne n'expose pas seu- » lement ses enfants ; il les dévore (2). »

(1) *Polyptiq. d'Irminon*, VII, 6, p. 60. — XIII, 99, p. 148. — XXI, 12, p. 224, 226.

(2) *Octav. Lugd. Batav.*, 1709, p. 306-308, § 30.

Ces paroles rappellent que la société païenne se rendait coupable de trois grands crimes envers l'enfance : l'avortement, l'exposition et l'infanticide ; ces crimes devaient être fréquents, si l'on en juge par le grand nombre de passages dans lesquels les Pères de l'Eglise les reprochent aux païens. Il est donc vrai de dire qu'au sein de cette civilisation gréco-romaine si vantée, la vie de l'enfant n'avait aucune valeur !

Ces usages barbares, monument de honte pour la société qui les tolérait, devaient disparaître avec l'avénement d'une religion qui puisait ses inspirations dans les leçons et dans les exemples de Jésus-Christ. Le Sauveur, en effet, avait aimé les enfants, et les témoignages de sa sollicitude pour eux se rencontrent à chaque page de son Evangile : « Laissez venir à moi les petits enfants, disait-il un jour à ses disciples, » et ne les empêchez pas d'approcher, car le royaume des » cieux est pour ceux qui leur ressemblent (1). » Dans la pensée du divin maître, l'enfance devant régner un jour dans le ciel, exerce déjà sur la terre une véritable royauté ; aussi mérite-t-elle les hommages et le respect de tous ceux qui sont capables de comprendre sa dignité.

Ailleurs Jésus-Christ présente l'enfance comme un modèle que ses disciples doivent s'efforcer d'imiter s'ils veulent plaire à Dieu et mériter ses récompenses : « Je vous dis en vérité » que..... si vous ne devenez comme de petits enfants, vous » n'entrerez point dans le royaume des cieux (2). » Ainsi l'enfance, si méprisée autrefois, sera désormais relevée et anoblie ; devant elle s'inclineront les sages et les grands de la terre, s'ils veulent être chrétiens ; sa réhabilitation sera par excellence l'œuvre du Christianisme !

C'est par ces leçons que le divin réparateur de la faiblesse humaine s'efforça de soustraire l'enfance à l'oppression qui pesait sur elle ; l'Eglise, dépositaire fidèle de sa doctrine et

(1) Matth., cap. XIV, v. 14. — Luc., cap. XVIII, v. 16.
(2) Matth., cap. XVIII, v. 3.

de sa morale, fit des efforts incessants pour affranchir l'enfance de cette affreuse servitude où elle gémissait. Dans ce but, elle commença par travailler à la réforme des idées et des mœurs pour arriver plus facilement à modifier les lois et les institutions.

Le spiritualisme chrétien influa de bonne heure, d'une manière heureuse, sur la condition de l'enfance. Aux yeux de l'Eglise, l'enfant n'était plus cet être faible et sans valeur, voué souvent à l'abandon ou à la mort sous le paganisme ; il devenait une créature raisonnable, rachetée par le sang de Jésus-Christ, et recevant de Dieu la vie terrestre pour arriver à la possession d'un bonheur éternel ; quelle supériorité une pareille doctrine ne devait-elle pas avoir sur les théories abjectes de la philosophie païenne ?

Ce même spiritualisme chrétien, en purifiant le cœur de l'homme, donna naissance à une vertu inconnue du vieux monde, la vertu de charité ! Or, le caractère particulier de cette vertu fut toujours de protéger la faiblesse contre l'oppression, d'aimer à secourir tout ce qui est petit, tout ce qui est souffrant, et tandis que le paganisme méprisait l'enfance parce qu'elle est faible, cette même faiblesse devint un titre à la sollicitude de la charité chrétienne !

C'est ainsi qu'au matérialisme et à l'égoïsme païens, l'Eglise substitua le spiritualisme et la charité, qui servirent de base à la reconstruction du monde nouveau, et en particulier à la réhabilitation de l'enfance.

Pour faire pénétrer dans les mœurs et dans les lois ces maximes fécondes, l'Eglise ne se contentait pas de condamner les coutumes païennes ; elle veillait à ce que la conduite des fidèles fût en harmonie avec les principes régénérateurs qu'elle professait. C'est pour cette raison qu'elle s'armait de toutes ses rigueurs contre les chrétiens qui, ne respectant pas ses prescriptions, se montraient encore païens dans leurs mœurs et dans leur conduite ; les plus anciens

monuments de la tradition attestent que jamais elle ne transigea avec ces crimes qui révoltent la nature.

Ainsi, les constitutions apostoliques déclarent-elles que la mort violente de tout être doué d'une âme sera vengée comme une action impie (1). Les premiers conciles prononcent, contre les femmes qui se rendront coupables de ce crime, l'exclusion de l'assemblée des fidèles pour toute leur vie, et, à l'article de la mort, elles sont à peine admises à recevoir les sacrements. Le concile d'Elvire et celui d'Ancyre, tenus l'un et l'autre au commencement du ɪvᵉ siècle, ne fixent qu'à dix années la pénitence infligée pour ce crime, mais ils recommandent aux femmes condamnées à la subir, de passer le reste de leur vie dans les larmes et dans les pratiques de l'humilité (2). Enfin, on trouve dans le *Pénitentiel* des peines ainsi graduées : si une femme enceinte fait périr son fruit avant quarante-cinq jours, elle subit une pénitence d'un an; si c'est au bout de soixante jours, de trois ans; si l'enfant était déjà animé, elle doit être traitée comme homicide (3).

Pendant que, d'une part, l'Eglise décrétait des peines si sévères pour réprimer des actes inhumains, qui sous l'empire de la civilisation païenne se commettaient si souvent sans qu'une voix généreuse se fît entendre pour les flétrir, de l'autre les saints docteurs s'élevaient avec force pour flétrir les attentats commis contre la vie de l'enfant, et les condamnaient comme un crime digne d'exécration.

Vers la fin du second siècle, Athénagore présente à l'empereur Marc Aurèle une apologie en faveur des chrétiens, accusés par leurs ennemis d'immoler des enfants dans leurs réunions secrètes : « Nous reprocher des homicides, dit l'a-

(1) *Cotel. opp. SS. Patrum qui temp. apost. floruerunt.* Antverp. 1700, t. I, p. 363.

(2) *Reg. lib. de eccles. discipl.*, Paris, 1671, p. 257. — Canisii *Thes. monum. eccl.*, cum notis Jac. Basnage, t. II, p. 252 et 599.

(3) Instelli *Bibl. jur. can.*, p. 98, 121, 279.

» pologiste chrétien, à nous qui fuyons les combats des gla-
» diateurs et le spectacle des bêtes féroces s'entredéchirant
» avec des hommes, parce que ces jeux sont presque des
» meurtres ! à nous qui déclarons que les femmes qui se
» feront avorter seront punies de Dieu comme homicides !
» Nous n'exposons pas les nouveau-nés pour ne pas avoir à
» nous reprocher leur mort ; et l'on croirait que lorsqu'ils
» sont déjà élevés, nous leur arrachons la vie ! (1) » — « Pour
» nous qui sommes chrétiens, dit Tertullien dans son Apolo-
» gétique, non-seulement l'homicide des enfants nous est
» interdit, mais il ne nous est même pas permis de détruire
» l'enfant qui vient d'être conçu dans le sein de sa mère.
» *Empêcher de naître, c'est tuer à l'avance* (2). »

Ecoutons encore Lactance protestant contre l'horrible coutume qui permettait aux parents de se débarrasser de leurs enfants, en les exposant sur la voie publique : « Il est impos-
» sible, disait-il, d'accorder que les pères aient le droit de
» faire mourir leurs enfants nouveau-nés, car c'est là une
» très-grande impiété; Dieu fait naître les âmes pour la vie et
» non pour la mort ; comment se fait-il donc qu'il y ait des
» hommes qui souillent leurs mains en enlevant à des êtres à
» peine formés la vie qui vient de Dieu et qu'ils ne leur ont
» pas donnée ? Epargneront-ils le sang étranger ceux qui
» n'épargnent pas leur propre sang ? Que dirai-je aussi de
» ceux qu'une fausse affection porte à exposer leurs enfants ?
» Peut-on considérer comme innocents ceux qui offrent en
» proie aux chiens leurs propres entrailles, et les tuent plus
» cruellement encore que s'ils les étranglaient ?..... Quand
» même il arriverait que l'enfant exposé trouvât quelqu'un
» qui se chargeât de le nourrir, le père serait-il moins cou-
» pable pour avoir livré son propre sang à la servitude ou à

(1) *Legatio pro christianis.*
(2) *Apologetic.* 9.

» la prostitution ? Oui, autant vaut tuer son enfant que l'ex-
» poser. Il est vrai que ces pères homicides se plaignent de
» leur pauvreté, et prétendent qu'ils ne peuvent suffire à élever
» plusieurs enfants ; comme si les biens de ce monde appar-
» tenaient à ceux qui les possèdent ! Comme si Dieu n'élevait
» pas tous les jours le pauvre à la richesse, et ne faisait pas
» tomber le riche dans la pauvreté ! (1) »

C'est en ces termes que Lactance avertissait Constantin d'intervenir en faveur de ces pauvres êtres abandonnés, et éclairait le législateur chrétien sur une des réformes les plus urgentes qui dût occuper sa sollicitude. Lactance, précepteur de Crispus, fils de Constantin, avait dédié son livre à l'empereur lui-même. C'était, observe M. Troplong (2), une sorte de pétition adressée au premier prince chrétien. Cette pétition fut écoutée, et l'empereur apporta toute son attention pour faire disparaître des abus que l'on n'avait jamais songé à réformer auparavant ; dans la même année qui vit l'abolition du supplice de la croix, en 315, Constantin rendit l'édit suivant : « Que toutes les villes d'Italie aient connaissance de
» cette loi dont le but est de détourner la main des pères du
» parricide, et de leur inspirer de meilleurs sentiments ; si
» donc quelque père a des enfants auxquels sa pauvreté l'em-
» pêche de donner des aliments et des vêtements, ayez soin
» que notre fisc et même notre domaine privé leur en pro-
» curent sans délai : car les secours à donner aux enfants
» qui viennent de naître, ne comportent pas de retard (3). »

Quelques années plus tard, en 322, cette même mesure est appliquée à l'Afrique, qui avait été ravagée par la guerre de Maxence : « Nous avons appris, dit l'empereur, que les habi-
» tants de cette province, pressés par le manque d'aliments,

(1) *Divin. Instit.*, lib. VI, cap. xx.
(2) *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*, 2e partie, ch. IX.
(3) L. I, *Cod. Theod.*, *De alim. quæ inop. par.*

» vendent ou donnent en gage leurs enfants ; nous voulons
» en conséquence que ceux dont l'indigence sera constatée,
» reçoivent dans toute l'Afrique des secours de notre fisc,
» afin de ne pas se voir contraints à cette affreuse nécessité ;
» nos officiers sont autorisés à leur faire des délivrances en
» argent et en denrées ; car il nous répugne, ajoute Constantin,
» de laisser quelqu'un périr de faim ou commettre un crime
» atroce (1). »

Quelques efforts que fit le législateur pour arrêter ce désordre, les mesures qu'il prit furent encore inefficaces ; et, pour empêcher les funestes effets d'un mal dont les progrès devenaient tous les jours plus alarmants, il fut enfin obligé d'employer des moyens d'intimidation et de menacer des rigueurs de la loi les parents assez cruels pour abandonner leurs enfants.

« Voici, dit M. Troplong, le système auquel il s'arrêta. Un
» enfant exposé a-t-il été recueilli par un tiers, celui-ci doit
» en rester propriétaire. Nulle personne, pas même le père
» de cet enfant, ne peut le réclamer. *Ce père est privé de la*
» *puissance paternelle* (2). Tout lien est rompu entre lui et sa
» progéniture, et des peines lui seront infligées s'il vient
» troubler la propriété de celui qui a recueilli et nourri cet
» infortuné. Le nourricier continuera à traiter l'enfant comme
» son fils ou son esclave, suivant qu'il en aura exprimé l'in-
» tention dans un acte dressé devant des témoins, ou signé
» par l'évêque du lieu (3). »

Le législateur chrétien a compris toute l'étendue du mal et s'efforce d'y apporter un remède efficace ; mais, malgré le concours que la puissance civile donnait au pouvoir religieux, dans l'intérêt des bonnes mœurs, et pour arriver à de sages et

(1) L. II, *Cod. Theod.*, *De alim. quæ inop. par. ad indignum facinus prorumpere.*

(2) L. I, *Cod. Theod.*, *De expositis*, ann. 331.

(3) M. Troplong, *ouvr. cit.*

utiles réformes, la société, chrétienne à la surface seulement, mais païenne encore par ses habitudes, résistait aux tentatives du législateur. Constantin, ne pouvant effacer d'un trait de plume les abus qui déshonoraient la législation ancienne, est contraint de s'en tenir, comme on vient de le voir, à des mesures fort imparfaites. Il ne prononce aucune peine afflictive contre le père qui expose son enfant; il se contente de le priver de la puissance paternelle; il ne pense, avant tout, qu'à sauver la vie de l'enfant, et voilà pourquoi il stimule l'intérêt de l'acheteur et du nourricier en le déclarant propriétaire de l'enfant recueilli.

Les mesures prises par Constantin furent complétées par ses successeurs. L'an 374, les empereurs Valentinien, Valens et Gratien rendirent un édit enjoignant à chaque père de famille de nourrir ses enfants, et prononçant la peine de mort contre quiconque les exposerait (1). Cet édit considère comme *homicide* le père qui expose son enfant.

Au milieu de dispositions si sages, on regrette de trouver une loi qui semble un retour aux mœurs païennes. Constantin, par une constitution de l'an 429, insérée au code d'Alaric, rendit aux parents leur ancien droit de vendre leur enfant nouveau-né (2); seulement, pour adoucir cette rigueur, il voulut que l'enfant vendu ne perdît pas irrévocablement la liberté, et lui reconnut le droit de la recouvrer plus tard, soit en payant un prix convenable, soit en mettant un autre esclave à sa place.

Cette loi rétrograde revenait sur un passé qu'on ne pouvait avouer; elle fut réformée par Théodose le Grand qui, en 391, rendit une constitution plus digne de l'inspiration chrétienne; par la nouvelle loi, l'enfant qui avait été vendu devait être rendu à la liberté, sans aucune indemnité, par la raison que

(1) L. II, *Cod. Justin.*, *De infant. expositis.* V. l'explication donnée par M. Troplong; ouvr. cit.

(2) *Cod. Theod.*, V, 8, 1, *De his qui sanguinolentos.*

l'ingénu qui avait subi un seul jour de servitude, était censé, par cela même, avoir satisfait à toute indemnité (1). Malheureusement cet acte était inspiré par une charité trop aveugle ; il n'était pas calculé d'après les mœurs et surtout d'après les misères de l'époque ; aussi eut-il pour effet de rendre les abandons plus nombreux, et d'exposer ainsi de pauvres créatures *à la dent des chiens* et à la mort, comme dit un concile.

Ce fléau si meurtrier de l'exposition des enfants devint général ; pour le réprimer, les empereurs et les conciles unirent leurs efforts, afin de faire disparaître de la société chrétienne un crime qui avait déshonoré la société païenne. Dans ce but, Valentinien III, par une novelle adressée, en 451, au célèbre Aétius, patrice des Gaules, et insérée au code d'Alaric, donna des garanties aux acheteurs, tout en sauvegardant les droits de l'enfant à recouvrer sa liberté ; cette loi délivrait l'enfant de l'esclave moyennant le remboursement du prix payé, augmenté du cinquième de ce prix (2).

De leur côté les conciles et les évêques firent entendre de nombreuses et énergiques protestations contre le crime de l'exposition des enfants : « Une plainte générale, disaient les évêques de plusieurs conciles, s'élève contre l'exposition des enfants qu'on abandonne, non à la miséricorde, mais aux chiens. Les âmes charitables, portées à les recueillir, sont retenues par la crainte de la calomnie..... Quiconque recueillera désormais un enfant, prendra l'Eglise à témoin, et se munira de son attestation. Cependant le prêtre, au pied de l'autel, annoncera au peuple qu'un enfant a été recueilli ; si, dans les dix jours de l'exposition, quelqu'un reconnaît l'enfant, il le reprendra, libre de payer le service (pour la miséricorde des dix jours) ou dans le présent au collecteur, ou par une reconnaissance perpétuelle envers Dieu. Mais si,

(1) *Cod. Theod.*, III, 3, 1.
(2) *Cod. Theod.*, nov. Valent., XI.

après cette proclamation pieuse des enfants exposés, quelqu'un réclame l'enfant des mains qui l'ont recueilli, ou se porte calomniateur, qu'il soit frappé, comme l'homicide, de la réprobation de l'Eglise (1).

Pour encourager les fidèles à recueillir les enfants exposés, les évêques allèrent jusqu'à autoriser ceux qui les avaient sauvés à les garder, malgré toute espèce de réclamation, dans l'état d'adoption ou de servitude qu'ils leur avaient d'abord destiné. Tel était l'état de misère dans lequel étaient tombées les populations au v[e] et au vi[e] siècles, que les évêques, comme les empereurs, étaient forcés de vouer les enfants à la servitude pour les soustraire à la mort. Cet asservissement était tellement une concession arrachée au malheur des temps, que hors le cas d'une extrême nécessité, les parents qui exposaient leurs enfants étaient punis avec une extrême sévérité par les lois; le législateur allait même jusqu'à menacer de la déportation le créancier qui recevrait un enfant en gage (2). Ainsi, ces dispositions rigoureuses, commandées par de tristes circonstances, montrent la sollicitude du pouvoir civil et du pouvoir religieux pour couvrir d'une protection efficace les intérêts des enfants, longtemps abandonnés sans défense par le vieux droit romain. Les preuves de cette sollicitude existent en grand nombre dans la collection des lois recueillies par Justinien. Les Pandectes, par exemple, commencent par poser en principe que les parents sont tenus de nourrir leurs enfants (3); elles déclarent ensuite qu'on doit regarder comme homicide, non-seulement celui qui étouffe un enfant à sa naissance, mais encore celui qui lui refuse la nourriture (4). Elles regardent

(1) *Concil. Vasense*, ann. 442. — *Conc. Agathense*, ann. 506. — Yvo Carnot. decret., pars III, c. 254.

(2) Paul, *Sent.*, V, 1.

(3) « *Liberi à parentibus alendi sunt.* »

(4) « *Non tantum is qui partum præfocat, — et is qui alimonia denegat.* »

enfin comme coupable d'homicide celui qui expose l'enfant dans des lieux publics pour exciter une pitié dont il est lui-même dépourvu (1).

Il existe encore une loi spéciale de Justinien, de l'an 533, qui mérite notre attention. « On nous a informé, est-il dit dans le préambule de la loi, d'un crime choquant pour l'humanité. Au moment où des enfants viennent de sortir du sein maternel, on les rejette, on les abandonne dans les saintes églises, et, lorsque la pitié les a secourus et élevés, on les revendique comme esclaves. Après les avoir exposés à la mort dès l'entrée de la vie, n'est-ce pas le comble de la cruauté de leur enlever la liberté lorsqu'ils sont parvenus à l'adolescence? Nous déclarons, poursuit le législateur, que tous les enfants que l'on constatera avoir été déposés dans l'église, dans les carrefours ou autres lieux, sont entièrement libres, quelques preuves que les réclamants puissent produire de leurs droits sur eux, et nous infligeons à ceux qui les ont ainsi abandonnés la peine que mérite leur action, qui surpasse d'autant plus en cruauté les homicides ordinaires, qu'elle frappe des êtres plus faibles et plus dignes de pitié (2).

Les empereurs chrétiens portèrent encore leur attention sur d'autres réformes réclamées par les intérêts de la religion. Depuis Auguste, les souverains de Rome avaient dépouillé le père d'une partie de son pouvoir sur ses enfants, pour s'attribuer à eux-mêmes les droits qu'ils retiraient à l'autorité paternelle. Constantin suivit la même marche dans un but de propagande religieuse ; il avait compris qu'une religion nouvelle demandait des hommes nouveaux, et qu'on s'adresserait avec plus de succès aux enfants qu'à leurs parents dont la conver-

(1) « *Necare videtur is qui publicis locis abjicit, et exposuit misericordiæ causâ, quam ipse non habet.* » Pandect., lib. XXV, tit. III, sect. II, *De alimentis quæ parentes liberis et vicissim liberi parentibus præstare tenentur.*

(2) *Nov. Const. Just.,* collat. IX, tit. 38.

sion était rendue plus difficile par la longue profession qu'ils avaient faite de la religion païenne. Pour atteindre son but, il restreignit encore par ses lois l'étendue de la puissance paternelle déjà si limitée, sans porter cependant atteinte aux droits que le père tient de la nature ; ainsi le chef de la famille fut toujours honoré et respecté par ses enfants ; il conserva le droit, dans certaines limites, de les déshériter (1), mais il fut dépouillé de tous les droits excessifs accordés par l'ancienne législation.

Les lois nouvelles rendirent la position de l'enfant plus indépendante, en élargissant ses droits : à partir de cette époque, les enfants eurent le droit, non-seulement de posséder certaines propriétés, mais d'administrer leurs biens, de faire des contrats de vente, d'hypothèques, et de disposer par testament (2).

Enfin, une dernière réforme introduite dans la condition des enfants par la législation chrétienne fut celle qui eut pour objet la légitimation des enfants naturels, dont nous avons déjà dit quelques mots. Constantin, voulant engager les parents à régulariser la position de leurs enfants, en les plaçant sous la protection du mariage, défendit au père de faire des libéralités à ses enfants naturels, soit par donation entre-vifs, soit par testament (3). Cette mesure, morale en principe, mais trop rigoureuse dans son application, fut modifiée par ses successeurs, dont les lois encouragèrent toujours les parents non mariés à donner à leurs enfants une position régulière et avouable dans la société.

Les dispositions des lois impériales sur ce point furent adoptées dans les Gaules, où la loi civile admit la légitimation des enfants naturels par le mariage subséquent de leurs pa-

(1) L. III, *Cod. Justin.*, *De patria potestate.*

(2) V. *Cod. Theod.*, lib. I, II et III, *De maternis bonis.* — *Id.*, lib. V, VI, VII, VIII. — *Id.*, *lib. unic.*, *De bonis qui filiis familiâs ex matrim.*

(3) *Cod. Theod.*, IV, 6, 1.

rents; on croit que c'est Yves de Chartres qui introduisit en France cette mesure de haute moralité, en adoptant, dans les chapitres 31 et 32 de son décret, les principes du droit romain (1). Quoi qu'il en soit, dans les âges suivants la légitimation des enfants naturels fut régularisée par les lois civiles françaises, qui prescrivirent une formalité dont l'usage s'est conservé jusqu'à nos jours : les enfants *étaient mis sous le poile en sainte Eglise, si devenaient-ils loyaux, et seraient à hérités comme loyal hoir.* Cet acte réparateur plaçait les enfants légitimés sous la puissance du père, qui avait sur eux les mêmes droits que sur des enfants légitimes, jusqu'à ce qu'ils se fussent émancipés en contractant eux-mêmes mariage.

Plus tard, après avoir réhabilité les enfants naturels dans l'intérêt des bonnes mœurs, et pour fixer la position de pauvres êtres qui ne devaient pas être punis pour les fautes de leurs parents, la loi civile s'intéressa au sort des enfants nés d'un mariage dont l'Eglise avait dû prononcer dans la suite la nullité; elle leur reconnut les mêmes droits qu'aux enfants légitimes; la pratique suivait en ceci les dispositions du droit romain relatives au mariage putatif (2), dispositions que le droit canonique avait développées, surtout dans la décrétale *qui filii sunt legitimi.* L'ancienne jurisprudence fournit, sur ce point, des exemples célèbres, entre autres celui de Philippe Auguste qui, après avoir épousé Engelberge, l'avait répudiée pour s'unir à Agnès. Innocent III cassa ce dernier mariage; mais une réunion d'évêques proclama à l'unanimité la légitimité des enfants d'Agnès, en raison de la bonne foi de leur mère.

Les facilités accordées à la légitimation des enfants naturels rendirent le législateur plus inexorable à l'égard de ceux qui n'avaient pas été reconnus; les dispositions légales qui les concernent, portent le caractère inflexible du vieux droit

(1) V. art. 331, *Cod. Napol.*
(2) L. LVII, D., *De ritu nuptiarum,* lib. XXIII, tit. II.

germanique, réformé et façonné par la féodalité. Les bâtards nés de *femmes de corps* étaient, dans plusieurs provinces, assimilés aux serfs, et les seigneurs acquéraient leur succession par droit de mainmorte (1); mais les bâtards, issus de femmes franches, appartenaient au roi (2), qui exerçait le même droit sur les biens qu'ils laissaient en mourant.

Nous avons esquissé quelques-unes des réformes que le Christianisme a introduites dans la constitution de la famille si profondément altérée dans la société ancienne; on a vu comment il a présidé aux transformations qui se sont accomplies dans la société moderne. En examinant les différentes dispositions de notre droit civil français, il est facile de reconnaître qu'elles ont leur principe dans la législation ecclésiastique et qu'elles remontent au droit canonique comme à leur source première. Cette conclusion sera évidente pour quiconque voudra réfléchir sérieusement sur les explications que nous avons données, dans le but de montrer l'influence du Christianisme sur l'organisation de la famille.

(1) *Coutume de Champagne,* art. 58. — *Grand Coutumier,* liv. III, ch. XXIII.

(2) *Ordonnance de Louis le Hutin,* de mai 1315; de Philippe le Long, du 20 août 1319; et de Charles VI, de 1386; *Recueil ordon.,* t. I, p. 574, 587.

TITRE II.

DE L'ESCLAVAGE.

L'esclavage, ou l'exploitation de l'homme par l'homme, qui se perpétua durant plus de vingt siècles, à la honte éternelle de l'humanité, fut dans les temps anciens l'expression la plus odieuse et la plus générale du droit de la force. Parmi tous les abus introduits dans la société par le paganisme, celui-ci opposa une plus longue résistance à l'action civilisatrice du Christianisme. On reproche souvent à l'Eglise d'avoir toléré pendant plusieurs siècles cette institution antisociale, et d'avoir pactisé avec des abus dont elle aurait dû poursuivre sans relâche l'abolition; accusation sans valeur, dont nous montrerons bientôt l'injustice, en rappelant que sur ce point, comme sur tous les autres, le Christianisme a procédé avec sa prudence et sa sagesse ordinaires, afin d'arriver plus sûrement à réaliser les réformes qu'il avait la mission d'accomplir; avant de porter un coup décisif à l'esclavage, il commença par faire pénétrer dans les mœurs ses principes de charité et de fraternité qui tendaient à l'affranchissement des opprimés, et qui devaient arriver, après des réformes successives, à l'abolition totale de l'esclavage. Examinons donc cette institution qui servit de base fondamentale à l'ordre social ancien.

CHAPITRE Ier.

DE L'ESCLAVAGE AVANT LE CHRISTIANISME.

SECTION Ire.

DE L'ESCLAVAGE A ROME SOUS LA RÉPUBLIQUE.

A Rome, la classe nombreuse des esclaves se composait des prisonniers de guerre, et des hommes réduits à cette condition par leur naissance, ou par suite de crime. L'esclavage, malgré le caractère odieux qu'il présente quand on s'attache aux abus qu'il produisit, marquait un progrès dans la voie de la civilisation ; car dans le principe les prisonniers de guerre étaient mis à mort sans miséricorde ; mais quand, plus tard, la considération des services qu'ils pouvaient rendre eut donné quelque prix à leur existence, on leur laissa la vie, pour les vendre sur des marchés publics ; d'où ce nom de *servi, conservés*, qui rappelle l'époque primitive où l'on ne les conservait pas, où la mort était le sort qui les attendait (1).

Un marché d'esclaves se tenait toute l'année à Rome. Ceux qui faisaient ce commerce amenaient leur marchandise de différentes contrées ; le vendeur devait garantir la docilité de ses esclaves mâles ou femelles, et ne cacher aucun de leurs

(1) Le grammairien Donat, cherchant l'étymologie du mot *servus*, esclave, le fait venir du verbe *servare*, conserver : « Parce que, dit-il, l'esclave est une personne à qui on a donné la vie qu'on *devait* lui ôter par le droit de la guerre. » *In Terent. Adelph.*, act. II, scen. I, v. 28.

défauts. A leur cou, ils portaient un écriteau sur lequel leurs bonnes ou leurs mauvaises qualités étaient détaillées ; si le vendeur avait fait une fausse déclaration, il était obligé de dédommager l'acheteur, et même quelquefois de reprendre l'esclave, le marché frauduleux étant annulé dans certains cas prévus par la loi ou par la coutume.

Souvent on vendait les esclaves sous cette réserve, que, s'ils ne convenaient pas, ils seraient rendus dans un temps fixé ; ils étaient ainsi livrés à l'essai, ou sous condition.

Il y avait deux sortes d'esclaves : les uns, nouvellement soumis, étaient moins appréciés, parce qu'ils n'étaient pas encore pliés au joug, et qu'ils avaient gardé l'ignorance et la barbarie de leur race ; les autres, réduits depuis longtemps en servitude, étaient plus estimés parce qu'ils étaient devenus propres au service ; les premiers portaient aux pieds des marques faites avec de la craie, et on leur perçait les oreilles, comme on le faisait à quelques animaux sauvages.

On nommait *familia* l'ensemble des esclaves d'une maison ; ce doux nom de famille, auquel le Christianisme a rattaché depuis les sentiments les plus purs et les plus tendres du cœur humain, était loin de présenter chez les anciens ce caractère attrayant ; il indiquait seulement la propriété de l'homme libre sur des êtres regardés par lui comme des choses.

A Rome, et dans les sociétés anciennes, tous les grands travaux industriels étaient exécutés par les seuls esclaves ; les hommes libres regardaient avec un souverain mépris tout travail du corps, excepté l'agriculture et la profession des armes ; et encore la culture de la terre ne tarda pas à être abandonnée elle-même aux bras serviles ; ce changement devint, en effet, une nécessité lorsque la guerre eut épuisé les forces du peuple romain et que la richesse se fut accumulée sur un petit nombre de têtes. On divisait le travail des esclaves en deux genres de services : les uns étaient retenus dans l'intérieur de la maison ; on employait les autres dans le commerce et dans les

manufactures. Quand une fabrique changeait de maître, les esclaves étaient vendus avec les bâtiments et les machines; on les considérait comme partie intégrante du matériel de l'exploitation. Quand un esclave s'était distingué par des qualités intellectuelles remarquables, on le faisait instruire dans la littérature et dans les arts libéraux. Mais, loin d'avoir en vue l'intérêt de leurs élèves, les maîtres ne songeaient qu'à utiliser leurs services au profit de leur fortune personnelle; ces esclaves lettrés étant très-recherchés, se vendaient ordinairement à un très-haut prix; l'homme était de la sorte entre les mains de l'homme, comme une machine qu'on perfectionne en vue du gain, comme une terre qu'on fume dans l'espoir d'une récolte abondante.

Quant au pouvoir des maîtres sur les esclaves, on devine qu'il devait être illimité; ils pouvaient, à leur gré, les condamner au fouet ou à la mort, et on sait avec quelle cruauté les maîtres usèrent de ce droit, surtout dans les derniers temps de la république. Pour des crimes, pour de simples fautes, quelquefois même pour des délits supposés, on les marquait au front d'un fer chaud; on leur scellait au cou un morceau de bois; on les jetait, pieds et mains liés, dans des cachots souterrains; on se permettait enfin sur eux les plus horribles cruautés! Ces atrocités révoltantes n'appartiennent pas seulement à l'époque barbare, où la grossièreté des mœurs pourrait, jusqu'à un certain point, les excuser; mais elles se commirent à la face du soleil, dans le siècle le plus vanté pour sa civilisation!

Quand le maître était tué dans sa demeure, si le meurtrier n'était pas découvert, tous les esclaves pouvaient être condamnés à la mort; le supplice ordinaire des esclaves était la croix! Singulier rapprochement, quand on songe qu'une croix devait détruire dans le monde l'esclavage!

On considérait les esclaves, non comme des hommes, mais comme des bêtes; aussi tous les droits civils leur étaient-ils

interdits ; ils n'étaient pas admis à rendre témoignage, et ils n'avaient le droit ni de tester, ni de reeueillir un héritage ; ils étaient également exclus du service militaire ; on eût regardé comme une honte et une calamité publique de devoir le salut du territoire à des hommes qu'on ne jugeait pas même dignes de cultiver la terre !

Les esclaves ne portaient pas de nom ; dans le principe, on leur donna les prénoms de leur maître ; ils prirent ensuite différentes dénominations, tirées soit de leur pays originaire ou des circonstances particulières de leur vie, soit de leur genre d'occupations et des services qu'ils rendaient ; on les appelait *medici*, *chirurgi*, *grammatici*, *scribæ;* ces mots étaient plutôt des étiquettes que des noms propres ; ils servaient à désigner des fonctions, des espèces, et non des êtres !

On se figure difficilement quelle était la force de cette institution odieuse ; les Romains employant des esclaves pour commander aux esclaves, étaient parvenus de la sorte à organiser dans l'esclavage une hiérarchie de forces muettes et enchaînées, à l'aide desquelles ils exécutaient ces travaux gigantesques que nous admirons encore et qui servaient à l'entretien de la vie et de la richesse publique.

Le nombre des esclaves était prodigieux ; on peut presque dire que, dans le monde ancien, l'esclavage était la règle, la liberté l'exception. Chacun sait, en effet, que, dans un recensement fait à Athènes, on compta vingt mille citoyens seulement et quarante mille esclaves ! Dans la guerre du Péloponèse, il n'en passa pas moins de vingt mille à l'ennemi. La multitude des esclaves était si considérable dans la Grèce, que la tranquillité publique s'en trouva souvent menacée ; aussi était-il nécessaire d'exercer une vigilance incessante pour les empêcher de s'entendre, afin de conjurer un péril sans cesse menaçant ; les philosophes donnent à cet égard des règles inspirées par une prudence qui fait connaître le danger dont ils avaient le pressentiment : « Il faut, dit Pla-

» ton (1), que les esclaves ne soient pas du même pays, et » que, autant que possible, ils diffèrent de mœurs et de volonté; leurs fréquentes désertions chez les Messéniens et » en d'autres cités qui ont un grand nombre d'esclaves de » même langue, nous ont appris qu'il résulte de là beaucoup » de maux. »

Aristote s'occupe également de cette même question (2); il donne différents conseils sur la manière de traiter les esclaves, et dit expressément, comme Platon, « qu'il ne faut » pas avoir beaucoup d'esclaves d'un même pays. » Dans sa Politique, il rappelle les dangers auxquels les révoltes d'esclaves exposèrent divers Etats : « Il est souvent arrivé, dit-il, » que les Pénestes se sont soulevés dans la Thessalie; et les » Lacédémoniens dans chacun de leurs revers se sont vu » menacés par les complots des ilotes (3). » Ces paroles rappellent un danger qui mit plus d'une fois la paix en question dans les sociétés anciennes ; l'esclavage entretenait une cause perpétuelle de fermentation qui produisit quelquefois des calamités publiques et d'épouvantables catastrophes!

A Rome, ce danger paraissait si redoutable, que le sénat repoussa la proposition qui lui fut faite de donner aux esclaves un costume particulier, dans la crainte de leur fournir l'occasion de connaître leur nombre, et de pouvoir compter leurs forces (4). Qu'on se rappelle les périls auxquels la révolte de Spartacus exposa la république, et les sacrifices que coûta sa répression, et alors on comprendra combien étaient fondées les appréhensions et les craintes continuelles dans lesquelles vivaient les propriétaires d'esclaves!

Le grand nombre des esclaves rehaussait la considération

(1) *Dialog.* 6. *Des lois.*
(2) *Econom.*, lib. I, c. v.
(3) *Politic.*, liv. II, c. v.
(4) *Quantum periculum immineret si servi nostri numerare nos cœpissent.* — Senec., *De clement.*, lib. I, c. xxiv.

dont jouissaient les citoyens opulents; les familles riches les comptaient par centaines; on vit même plusieurs particuliers en posséder jusqu'à vingt mille; l'orgueil patricien était fier, dit Juvénal (1), lorsqu'à cette question: *Quot pascit servos? Combien paît-il d'esclaves?* on pouvait répondre en montrant une multitude d'infortunées victimes de la servitude!

Les hommes libres, propriétaires d'esclaves, avaient la plus impassible confiance dans la légitimité de leurs droits. Des philosophes hardis, des novateurs audacieux, Socrate, Platon, Sénèque, avaient mis tout en doute, tout, jusqu'aux divinités de l'Etat; ils avaient remué les lois du monde social, bouleversé les idées généralement acceptées sur la propriété, sur la famille, remis en question les lois civiles et religieuses; mais ce qu'ils n'osèrent jamais attaquer, eux qui osèrent cependant tant de choses, ce fut le droit du maître sur l'esclave, de révoquer en doute la légitimité de l'esclavage! Tous ces fiers génies reconnaissaient deux races d'hommes, l'une née pour commander, l'autre pour servir : « C'est la nature elle-» même, dit Aristote (2), qui a créé l'esclavage. Les animaux » se divisent en mâles et en femelles; le mâle est plus parfait, » il commande; la femelle est moins accomplie, elle obéit; » or, il y a dans l'espèce humaine des individus aussi infé-» rieurs aux autres que le corps l'est à l'âme ou que la bête » l'est à l'homme; ces individus sont destinés par la nature » à l'esclavage, parce qu'il n'y a rien de meilleur pour eux » que d'obéir.... La nature a donc créé des hommes pour la » liberté et d'autres pour l'esclavage; il est utile et il est juste » que l'esclave obéisse. » Telle est la doctrine du philosophe qui s'est posé cependant comme le défenseur des droits de l'individualité et de la dignité humaines, sur certains points attaqués par Platon : l'esclavage fondé sur la loi naturelle! Peut-on comprendre une pareille aberration?....

(1) *Satir.*, III, v. 140.
(2) *Polit.*, I, 3.

Les législateurs et les philosophes de l'antiquité croyaient le problème de l'organisation du travail à jamais résolu par l'esclavage; cette institution était, à tout prendre, une machine puissante qui fonctionnait assez bien dans l'intérêt des riches, des heureux, des hommes libres; cette machine, on la perfectionnait chaque jour en serrant de plus près la chaîne, en développant les instincts soumis, en assimilant de plus en plus les forces de l'esclave aux forces et à la volonté du maître. Les trois quarts du genre humain servaient d'organes à un quart privilégié; comme instrument de production, l'esclavage n'était pas à dédaigner; en déchargeant les citoyens des travaux pénibles et du soin de pourvoir aux nécessités de la vie, il leur procurait le loisir de se livrer à la philosophie, à la littérature et aux arts; on ne doit donc point s'étonner que les beaux esprits de l'antiquité se soient servis de leur intelligence pour appuyer un ordre de choses qui révolte sans doute aujourd'hui la raison et la justice, mais qui leur laissait le temps de vaquer à leur aise aux nobles travaux de l'esprit, toujours si remplis de charmes!

Les détails qui précèdent sont tellement opposés à nos idées chrétiennes qu'il est à propos de rappeler que les excès et les cruautés dont il vient d'être question étaient approuvés par la législation de tous les peuples de l'antiquité.

Non-seulement les esclaves ne s'appartenaient plus à eux-mêmes; non-seulement en perdant leur liberté ils devenaient la propriété de leur maître (1); mais encore, privés de la possession de leurs biens légitimement acquis (2), ils ne pouvaient rien garder à titre de propriété; le maître succédait à tous leurs droits; la propriété étant le privilége exclusif des hommes libres, ne pouvait appartenir à celui qui avait été réduit en servitude.

(1) *Dion de Pruse*, orat. XV.

(2) *Ipse enim servus qui in potestate alterius est nihil est, nihil suum habere potest.* — *Institut.*, lib. II, tit. IX, § 3.

La loi autorisait les plus mauvais traitements à l'égard des esclaves; leur maître avait le droit de les contraindre, par tous les moyens que peut suggérer l'abus de la force, à faire ses volontés; les rigueurs auxquelles il se portait contre eux demeuraient, non-seulement impunies, mais étaient approuvées par la législation (1); le droit de vie et de mort sur les esclaves était reconnu et appliqué par tous les peuples, et le droit romain en autorisant le maître à en user (2), selon son bon plaisir, ne faisait que sanctionner un usage universellement admis.

On voit par là combien l'esclavage avait jeté dans la société ancienne de profondes racines; pour le détruire il a fallu renverser cette société, il a fallu la plus immense des révolutions sociales.

Cependant, pour respecter les droits de la vérité et de la justice même envers une société qui violait ainsi toutes les lois divines et humaines, il faut signaler ici un léger adoucissement au sort si misérable des esclaves : on leur donnait une certaine rétribution pour leur nourriture, ordinairement quatre ou cinq boisseaux de blé par mois, et cinq deniers; ils recevaient également une distribution journalière; ce qu'ils mettaient en réserve était nommé leur *pécule;* c'est à l'aide de cette somme, lentement et péniblement retranchée sur leurs besoins de chaque jour, que certains d'entre eux, industrieux et sobres, arrivaient à se racheter. Grande leçon! elle nous apprend que l'économie et le travail ont été, dans tous les temps, l'élément de la liberté! Nous verrons bientôt les *esclaves*, transformés en *serfs*, arriver, par l'emploi des mêmes moyens, au rachat de leurs droits politiques.

Hâtons-nous de le dire cependant; l'économie et le travail eussent été des armes insignifiantes contre l'oppression de l'homme par l'homme, sans une de ces secousses morales qui

(1) *In servum nihil non Domino licere.* — Senec., lib. V, *controv.* 34.
(2) *Digest.*, lib. I, titr. 6. — *Institut.*

renversent tout à coup la base des sociétés, qui déplacent le fondement des lois religieuses et humaines. Ces moyens d'affranchissement existaient depuis des siècles, et l'esclavage n'en continuait pas moins, et la possession de l'homme par ses semblables se perpétuait ; c'est que la propriété ne suffit pas à faire un homme ; il lui faut encore, il lui faut de plus la conscience de ses droits, la révélation de son âme créée à l'image de Dieu ! Or, l'esclave, tenu jusque-là systématiquement et à dessein en dehors du culte, en dehors des sacrifices, en dehors de la foi religieuse, n'avait ni le sentiment moral ni la notion du droit. Le premier effort du Christianisme pour secouer ses fers, fut de lui apprendre que tous les hommes sont frères, que, devant Dieu, leurs droits sont égaux, et que, rachetés au prix du même sacrifice, ils doivent s'aimer et s'aider les uns les autres ! Ces principes, en pénétrant dans la société à la suite de la prédication de l'Evangile, devaient porter le coup mortel à cette vieille institution de l'esclavage.

SECTION II.

DE L'ESCLAVAGE A ROME SOUS L'EMPIRE.

Si nous voulons avoir une juste idée de la condition des esclaves, sous l'empire, n'allons pas consulter les écrits des philosophes stoïciens de cette époque, dont les théories renferment, il est vrai, d'admirables maximes sur la fraternité universelle et sur l'égalité des hommes entre eux, mais dont la voix n'était pas assez forte pour dominer les clameurs des passions avides des maîtres ; d'ailleurs, à côté de quelques philosophes distingués qui parlaient avec une grande liberté contre les vices de leur siècle, il y avait une multitude de théoriciens timi-

des qui n'osaient exprimer franchement leurs vœux pour l'émancipation des esclaves, dans la crainte de paraître jeter le désordre dans une organisation parfaitement régularisée et d'ameuter les opprimés contre les oppresseurs ; c'est l'histoire à la main qu'il faut étudier les deux faits qui marchèrent toujours de front sous le Bas-Empire : la décadence des mœurs publiques, et l'aggravation du sort des esclaves ! la cruauté sera toujours la compagne de la débauche !

Nous venons de faire allusion au progrès sensible qui s'était manifesté dans les idées ; les hommes qui marchaient à la tête du mouvement intellectuel avaient, en effet, sur la dignité humaine des notions plus élevées que leurs devanciers ; entre les théories de Platon ou d'Aristote sur l'esclavage et les idées exprimées par Sénèque et par Ulpien, il y a la différence du jour à la nuit !

Autrefois Platon avait osé dire, avec l'assentiment de la Grèce : « Si un citoyen tue un esclave, la loi déclare le meurtrier » exempt de toute peine, pourvu qu'il se purifie par des ex» piations ; mais si un esclave tue son maître, on lui fait subir » tous les traitements qu'on juge à propos, pourvu qu'on ne » lui laisse pas la vie (1). » Aristote exagérait encore, s'il est possible, ces rigueurs. « Il y a peu de différence, dit-il, dans les » services que l'homme tire de l'esclave et de l'animal. La na» ture même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes li» bres différents de ceux des esclaves, donnant aux uns la » force qui convient à leur destination, et aux autres une sta» ture droite et élevée (2). »

Cette théorie sauvage avait été, pendant de longs siècles, considérée comme tellement fondée en droit, que pas un seul philosophe de l'antiquité ne s'était élevé pour la combattre, et que Cicéron lui-même, à une époque où la civilisation avait

(1) *De legib.*, lib. IX.
(2) *Politic.*, lib. I, cap II, §§ 14, 15.

fait de grands progrès, n'avait pas trouvé une seule parole d'indignation pour flétrir la cruauté du préteur Domitius, qui avait fait crucifier un esclave dont le seul crime était d'avoir tué un sanglier avec un épieu, sorte d'arme défendue à la servitude (1).

Mais, à peu de temps de là, une révolution totale s'accomplit dans les idées, dans un sens favorable à l'esclavage; à l'époque d'Auguste, le langage des philosophes commence à se ressentir du contact des idées chrétiennes; on n'y trouve plus cette impitoyable sévérité pour les esclaves : « La servitude, dit Florentinus, est un établissement du droit des » gens, par lequel quelqu'un est soumis au domaine d'un » autre *contre la nature, contra naturam* (2). » Et ailleurs le même auteur s'exprime en ces termes : « La nature a établi » entre tous les hommes une certaine parenté (3). » Ces idées se retrouvent souvent dans d'autres ouvrages. «En ce qui concerne le droit naturel, dit Ulpien, tous les hommes sont » égaux (4).» «Par le droit naturel, dit encore le même juris» consulte, les hommes naissent libres (5). »

Ces maximes, si conformes à l'équité naturelle, commençaient à se vulgariser, grâce à l'influence de la philosophie stoïcienne qui triomphait alors à Rome. Les stoïciens qui, selon saint Jérôme, « s'accordent sur plusieurs points avec » les dogmes du Christianisme (6), » firent entendre les réclamations de la raison et de la philosophie en faveur des droits de la liberté et de la dignité humaine indignement méconnus.

(1) *In Verr.*, V, c. III.

(2) *De statu homin.*, lib. IV, § 1.

(3) *Inter nos cognationem quamdam natura constituit.* De Just. et jure, lib. III, D.

(4) *Quod ad jus naturale attinet, omnes homines æquales sunt. De reg. juris*, lib. XXXII, D.

(5) *De Just. et jure*, lib. IV, D.

(6) *Stoïci nostro dogmati in plerisque concordant.* Comment. in Is., lib. IV, cap. XI.

Après avoir établi les principes du droit sur une triple base : *vivre honnêtement*, *ne pas blesser autrui*, *rendre à chacun ce qui lui est dû* (*honestè vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere*), les jurisconsultes stoïciens examinent les conséquences qui ressortent de ces principes, et ils font voir qu'ils condamnent, en particulier, l'esclavage : « La société civile, dit Gaius, ne peut corrompre les droits naturels (1), » et comme la liberté est un bien que nous apportons en naissant, il n'appartient à aucun législateur de nous le ravir. Ces principes, dignes d'une civilisation plus parfaite, se rencontrent à chaque page dans les écrits des stoïciens. « La liberté est une chose inestimable et la plus favorable de toutes ; la servitude, nous la comparons presque à la mort, dit Ulpien ; la servitude établie dans le droit des peuples, est une propriété contre nature (2). » — « Rien ne peut être aussi précieux pour l'esclave que la liberté. Il importe à l'homme de s'attacher l'homme par ses bienfaits (3). » Admirable maxime qui complète ce grand principe des stoïciens, que rien d'humain ne doit être étranger à l'homme (4). »

Ces opinions étaient partagées par tous les maîtres de la science ; on les retrouve dans Sénèque (5) et dans d'autres philosophes, qui protestent, au nom du droit naturel, contre des excès que leurs devanciers protégeaient en vertu du même droit naturel ; on sent le Christianisme qui approche ; il exerce son influence dans le monde intellectuel longtemps avant de régner dans le monde politique.

(1) *Ratio civilis jura naturalia corrumpere nequit.* Gaius, *Comment.*

(2) *De reg. jur.*, 106, 122, 209 : *Servitutem mortalitati ferè comparamus.* Ulpian. — *Servitus est constitutio juris gentium quâ quis dominio alieno contrà naturam subjicitur.* Gaius, *Comment.*

(3) *Beneficio adfici hominem, interest hominis.* — D. 18, *De servis exp.*, 7, 7. — Papinian.

(4) Cicer., *De leg.*, I, 12. — Senec., *Epist.* 95.

(5) Senec., *De clementia*, lib. I, c. XVIII.

Malheureusement une distance énorme séparait la pratique de la théorie ; en même temps que ces sentiments de justice et d'humanité triomphaient dans le domaine des idées, les habitudes de cruauté se perpétuaient dans l'ordre des faits ; dans l'enceinte des écoles, on entendait retentir de nobles et sympathiques paroles en faveur des esclaves ; et, sur la place publique, les infortunées victimes de la servitude, rivées à leurs chaînes, traînaient péniblement l'accablant fardeau de leur dure et dégradante condition ; l'esclave n'était encore alors, aux yeux de la loi, qu'une chose, une propriété, assimilée à l'instrument de travail, à la bête de somme qui sert à la culture ; il n'avait ni propriété ni famille ; on ne lui reconnaissait pas même de personnalité ; il était abandonné, sans défense, à la cruauté et à la cupidité de son maître : « Vends tes bœufs hors d'usage, avait dit Caton ; vends tes veaux, tes agneaux, ta laine, tes cuirs, tes vieilles charrues, tes vieilles ferrures, *ton vieil esclave,* ou *ton esclave malade,* et tout ce qui ne te sert pas. » Ce conseil était généralement suivi ; et, quand on ne trouvait pas d'acheteur pour l'esclave que la maladie ou le grand âge rendait inutile, on l'envoyait mourir de faim ! Et la société tolérait ce cruel traitement ; et la conscience publique ne se révoltait pas en présence d'une pareille infamie !

Les mœurs étaient donc en contradiction avec les idées, relativement à l'esclavage ; aussi, au lieu d'avoir à signaler un adoucissement dans le sort des esclaves, sous le règne des empereurs païens, il faut reconnaître que leur condition s'était encore aggravée, malgré les sympathies de la philosophie stoïcienne, malgré ses réclamations en leur faveur. Jamais circonstances plus favorables pour l'abolition, ou du moins pour l'adoucissement de l'esclavage ne s'étaient présentées, et néanmoins jamais le sort des esclaves ne fut plus dur, leur condition plus misérable. La situation de l'empire semblait se prêter admirablement à une émancipation, sinon totale, au moins partielle, des esclaves ; ces longues guerres civiles, dont

le monde romain tout entier avait été le théâtre, avaient fourni aux hommes d'une condition inférieure de nombreuses occasions de se distinguer par leur courage ou leurs talents ; parmi les esclaves, un grand nombre avaient montré une énergie et une valeur dignes de la liberté, et en versant leur sang sur les champs de bataille, ils avaient effacé la tache que la servitude avait imprimée sur leur front ; d'autres, en restant dans leur condition servile, avaient trouvé souvent l'occasion de donner à leurs maîtres des preuves d'une fidélité généreuse qui méritait une récompense signalée ; la reconnaissance des maîtres devait être d'autant plus grande que les désastres des guerres et la terreur des proscriptions avaient exposé les citoyens à mille dangers dans lesquels la fidélité de leurs serviteurs avait souvent sauvé leur vie et leur fortune. Ces circonstances, qui avaient provoqué l'affranchissement d'un grand nombre d'esclaves, semblaient favorables à l'abolition totale de l'esclavage ; on pouvait espérer de ne plus voir dans la servitude que ces hommes sans cœur et sans énergie, qui sembleraient nés pour être esclaves, si l'opinion d'Aristote pouvait être adoptée, s'il était permis de supposer que la nature établit elle-même ces distinctions parmi les hommes ; et même alors, ces êtres dégradés, n'inspirant plus aucune crainte, auraient pu voir leur condition améliorée par des lois plus douces, établies comme pour servir de dernière étape dans le chemin de la liberté.

Malheureusement le système gouvernemental d'Auguste faisait de l'esclavage un rouage nécessaire à la marche d'une politique égoïste, presque uniquement fondée sur le despotisme militaire ; quand le gouvernement civil ne s'était établi que par le droit de la force, le gouvernement domestique devait être nécessairement fondé sur l'esclavage ; c'est pour cette raison que la condition des esclaves, déjà si dure sous la république, s'aggrave encore sous l'empire. Dans le siècle précédent la cupidité des maîtres avait tenté vainement d'as-

similer l'esclave à une propriété ordinaire ; jamais, malgré les dispositions de la loi, l'assimilation n'avait pu s'accomplir définitivement. Pour donner à la servitude le véritable caractère de la propriété, il fallait recourir à une mesure aussi hardie qu'odieuse ; Auguste ne recula pas devant l'injustice cruelle d'une pareille mesure ; et tandis que la loi n'osait pas, dans certaines circonstances, ordonner la restitution des terres injustement usurpées, elle ordonna qu'on restituât à leurs maîtres tous les esclaves qui, à la faveur des discordes civiles, avaient usurpé leur liberté, et que l'on fît reprendre leurs premières chaînes à des soldats qui portaient des armes victorieuses. A cet effet, en vertu d'un ordre secret expédié simultanément à tous les chefs des différents corps d'armée, on arrêta, le même jour et à la même heure, un nombre considérable d'esclaves ; tous ceux qui furent réclamés par leurs maîtres reprirent les fers de la servitude ; les autres furent impitoyablement massacrés ; malgré les drames sanglants dont la cruauté de ses maîtres lui avait donné si souvent le spectacle, le peuple ne put se défendre d'un sentiment d'horreur à la vue de ce nouveau genre de proscription !

Ce fut sur cette base sanglante qu'Auguste établit le nouveau code draconien qui consacrait tous les excès des siècles précédents, et aggravait encore la condition des esclaves. Les cruautés exercées sur eux font frémir ; un vase était-il brisé, ordre aussitôt de jeter dans les viviers le serviteur maladroit, dont le corps allait engraisser les murènes. L'histoire raconte un grand nombre de faits dans lesquels on retrouve l'instinct de la cruauté romaine. Le droit de vie et de mort fut confirmé de nouveau, et abandonné aux caprices du maître ; ainsi, le sénateur Q. Flaminius fait mourir un de ses esclaves, uniquement pour procurer un spectacle nouveau à un de ses amis qui n'avait jamais vu tuer un homme (1) ; ainsi encore Pollion, ami d'Auguste, se procurait des poissons d'une grosseur

(1) Plutarq., *Vie de Flamin.*, édit. Bodin, p. 38.

énorme, en leur faisant jeter comme pâture des esclaves (1). Traités avec plus de cruauté que les bêtes de somme, les esclaves étaient encore obligés de se prêter, sans manifester la moindre répugnance, aux plus hideux excès de la débauche, et de se rendre les instruments dociles de la plus honteuse sensualité. Passons rapidement sur de pareils attentats, et rappelons seulement que la cupidité des marchands d'esclaves créa un nouveau genre d'industrie ; l'exploitation du libertinage fut exercée sous le protectorat de l'Etat, qui partageait les bénéfices immondes d'un commerce infâme !

Auguste, pour affermir son despotisme, avait établi une nouvelle classe de citoyens, composée des esclaves qui avaient recouvré leur liberté par l'affranchissement ; cette création révélait dans son auteur la profondeur de vues d'un homme politique consommé, car elle lui offrait un puissant moyen de gouvernement et de tyrannie ; l'introduction dans la société d'un nouvel élément, intermédiaire entre les hommes libres et les esclaves, assurait la soumission de tous aux volontés du maître, et rendait impossible toute espèce de reaction contre le despotisme impérial ; le nombre des citoyens suffisait à contenir les esclaves sous le joug de l'obéissance ; plus considérable, il eût pu résister au pouvoir ; plus faible, il eût fini par être étouffé ; c'est à cette organisation que l'empire dut les quarante-trois années de paix qui assurèrent la gloire et la prospérité du règne d'Auguste.

Pendant que l'empereur s'efforçait d'affermir son gouvernement sur la ruine de toutes les libertés, les citoyens se vengeaient du despotisme en serrant de plus près la chaîne de l'esclavage ; le prince, qui avait intérêt à se faire pardonner les excès de son pouvoir, fermait les yeux sur les cruautés des maîtres à l'égard de leurs esclaves. Ce qui précède ne saurait donner qu'une idée bien imparfaite des cruautés inouïes

(1) Senec., *De ira*, lib. III, c. XL. — *De clementia*, lib. I, c. XVIII. — Plin., lib. IX, c. XXXIX. — Dion., lib. II, c. LIV.

exercées contre eux ; les esclaves qui ne servaient pas au luxe de leurs maîtres, ou qui n'avaient pas mérité sa bienveillance par des complaisances criminelles, étaient employés aux plus durs travaux ; on les attelait à un joug comme les animaux, et quand ils ne montraient pas assez d'activité pour le travail, le fouet venait stimuler leur négligence ; les mauvais traitements avaient raison de leur volonté rétive ! S'ils avaient le malheur de déplaire à l'intendant de la maison, s'ils disaient un mot, s'ils faisaient un geste qui pût manifester une résistance, aussitôt ils étaient impitoyablement enfermés dans des prisons souterraines appelées *ergastules,* où ils étaient employés aux travaux les plus rudes. Les profits, résultant des travaux exécutés par ces sortes d'esclaves, offrirent un nouvel appât à la cupidité, qui pour se satisfaire ne recula devant aucun crime. On vit alors les grands chemins infestés de brigands qui s'emparaient des hommes libres pour les vendre aux chefs de ces ergastules ; les victimes étaient enfermées dans ces prisons, tandis que leurs familles, ignorant leur sort, attendaient sans cesse un retour qui ne devait pas avoir lieu.

Un pareil état de choses ne pouvait durer ; pour y mettre un terme, Auguste introduisit dans la législation des dispositions qui eurent pour effet d'aggraver encore le sort des esclaves en provoquant de nouvelles mesures de répression ; il fallut des lois terribles pour assurer la sécurité de ces maîtres impitoyables, qui vivaient au milieu de leurs esclaves comme au milieu de leurs ennemis ; enfin la législation de l'esclavage fut couronnée par une loi plus cruelle encore que toutes celles qui avaient précédé ; je veux parler du sénatus-consulte *Sillanien.*

Cette loi, chef-d'œuvre de cruauté, qui outrage en même temps la justice et l'humanité, a laissé dans l'histoire une longue trace de sang ; elle rendait responsables de l'assassinat de leur maître tous les esclaves qui se trouvaient sous le même

toit au moment du crime, et les condamnait à subir le dernier supplice; elle repoussait toute circonstance atténuante, résultant de la faiblesse de l'âge ou du sexe ; elle rejetait toute excuse, quelque légitime qu'elle fût ; elle allait jusqu'à obliger l'héritier du défunt à dénoncer ses esclaves, et à se porter lui-même comme leur accusateur, sous peine, s'il faisait certains actes d'héritier avant l'accomplissement de cette formalité, de perdre tous ses droits à l'héritage ; les biens faisant partie de la succession étaient, dans ce cas, confisqués au profit du trésor public.

Si cette loi d'Auguste n'a pas imprimé à son règne une flétrissure dont aucune gloire n'eût pu l'amnistier, c'est qu'elle s'est identifiée, en quelque sorte, avec le nom le plus odieux de l'histoire ; c'est que Néron l'a reprise en sous-œuvre pour en aggraver encore les dispositions déjà si cruelles. Après la mort d'Auguste, un reste d'humanité avait introduit quelques adoucissements dans l'application du terrible sénatus-consulte ; le magistrat, interprète de la loi, admettait certaines circonstances atténuantes, et même quelques exceptions en faveur, par exemple, de l'esclave qui avait été affranchi par le testament du défunt ; ce témoignage de confiance le protégeait contre le dernier supplice ; ainsi encore, l'habitude avait introduit une distinction entre les esclaves ; tous ceux qui appartenaient à la femme étaient exemptés de la peine quand le mari avait été assassiné ; tandis que ceux du mari étaient soustraits à la mort, dans le cas d'assassinat de la femme. Ces différentes exceptions, introduites dans la loi par un sentiment de commisération pour une multitude d'innocents exposés à périr pour le crime d'un seul, rendaient plus sensibles encore et plus odieuses ses dispositions cruelles; il était donc permis d'espérer qu'avec le temps et les progrès de la civilisation, elle finirait par tomber en désuétude. C'est dans ces circonstances que Néron, voulant abroger toutes les interprétations qui avaient adouci l'application de la loi, fit

rendre le sénatus-consulte *Claudien*, qui dégagea de toutes ses exceptions le principe même de la loi, et le fit paraître dans toute son atrocité. « Parmi les crimes juridiques que » produisit le sénatus-consulte Claudien, dit à ce sujet un » jurisconsulte moderne (1), il en est un que Tacite (2) a » jugé digne de figurer au milieu des horreurs du règne de » Néron. Pedanius Secundus, préfet de Rome, ayant été as- » sassiné dans sa maison, quatre cents esclaves devaient » subir le supplice ordonné par la loi. Le peuple indigné se » souleva pour empêcher leur exécution, et paraissait prêt à » se porter aux dernières extrémités. Le sénat fut assemblé, » et plusieurs de ses membres opinaient à user d'indulgence; » mais un illustre consulaire, nommé Cassius, ramena tous » les avis, et les esclaves furent conduits au supplice au » milieu d'une haie de soldats que le peuple n'osa forcer. Le » discours de Cassius nous a été conservé par Tacite ; il dé- » montre que l'organisation donnée au droit d'esclavage ren- » dait ces massacres juridiques nécessaires, et qu'ils pou- » vaient seuls empêcher l'entier renversement de l'ordre » social. Il donne une juste idée des motifs dont s'étaient » autorisés jadis les éphores quand ils avaient ordonné les » assassinats périodiques des ilotes, que la constitution de » Sparte rendait également indispensables. »

Pendant que la cruauté aux abois recourait à ces mesures extrêmes pour perpétuer un système d'oppression en opposition avec toutes les lois de la nature, un pressentiment secret commençait à faire briller une lueur d'espérance au cœur de cette classe si nombreuse d'hommes, dépouillés de tous leurs droits civils, et exposés aux plus cruels traitements de la part de leurs maîtres ; une fermentation générale agitait les esclaves qui commençaient à entendre parler d'un enseigne-

(1) André Nougarède, *Hist. des lois sur le mariage,* ch. VII.
(2) Tacit., *Annal.*, lib. XIV.

ment consolant, qui entrevoyaient dans la doctrine d'un Dieu, mort du supplice des esclaves, un principe d'émancipation et un gage de liberté, dans un avenir prochain. Leurs espérances ne furent pas trompées; mais il fallut avancer lentement dans la voie des réformes; l'affranchissement des corps devait être préparé par l'affranchissement des esprits!

CHAPITRE II.

DE L'ESCLAVAGE DEPUIS LE CHRISTIANISME.

La première règle à suivre quand on veut juger la conduite de l'Eglise dans ses relations avec les sociétés humaines, c'est de tenir compte des difficultés qui opposèrent une résistance opiniâtre et presque invincible à son action réformatrice. C'est faute d'avoir suivi cette loi élémentaire de la saine critique que plusieurs de ses adversaires ont été injustes envers elle; ainsi, ils lui ont reproché, par exemple, de n'avoir pas, au jour de son triomphe, proclamé l'abolition de l'esclavage et de s'être trop facilement résignée à subir des abus que l'Evangile condamne; comme s'il était possible de supprimer par un trait de plume une institution qui a jeté de profondes racines dans les mœurs et dans les habitudes des peuples!

Ce reproche tombe devant la simple observation que plus un abus, quelque révoltant qu'il soit, s'est identifié avec les lois et les institutions, plus aussi son abolition devient difficile; ce n'est qu'à force de ménagements qu'on peut espérer de réussir dans une pareille œuvre; surtout, il faut procéder avec une sage lenteur, en regardant le temps comme l'auxiliaire le plus sûr dont on puisse réclamer le concours. Si l'Eglise, cédant aux sollicitations des opprimés, eût proclamé l'affranchissement immédiat des esclaves, elle eût sans doute fait un acte de justice réparatrice parfaitement conforme à l'esprit de la loi chrétienne; mais, par sa précipitation imprudente et révolutionnaire, elle eût jeté la perturbation et le

désordre dans le corps social ; pour pouvoir tenter avec quelques chances de succès une pareille transformation, il fallait la préparer par une série de réformes progressives, ayant pour objet d'aplanir les obstacles qui s'opposaient à une autre réforme plus radicale que toutes les autres ; ils avaient au plus haut degré l'intelligence de cette situation, ces pasteurs qui, ne pouvant provoquer une émancipation brusque et subite des esclaves, leur conseillèrent la résignation et la patience, en leur annonçant cet affranchissement spirituel mérité par la rédemption, symbole et gage d'un autre affranchissement que le temps devait accomplir ! Etudions la marche que suivit le Christianisme pour appliquer ses doctrines d'égalité, si favorables à l'émancipation des esclaves.

SECTION Ire.

DOCTRINES DU CHRISTIANISME FAVORABLES A L'ÉMANCIPATION DES ESCLAVES.

L'Eglise, mère pleine de tendresse pour tous ses enfants, ne put jamais voir avec indifférence le sort des esclaves ; elle fut toujours attentive à saisir tous les moyens d'améliorer leur triste condition ; ses soins et ses efforts sur ce point sont trop connus, pour qu'il soit nécessaire d'entrer à ce sujet dans de longs développements.

Ses premiers essais de réforme eurent pour objet de travailler à la réhabilitation morale des esclaves, afin de leur rendre la dignité humaine qu'ils avaient perdue. On a vu le mépris professé par la société ancienne pour cette classe qu'elle regardait comme d'une condition inférieure au reste de l'humanité, comme dégradée par Jupiter lui-même, au dire des poëtes ; enfin comme marquée par la nature d'une flétrissure humiliante, qui la vouait à cet état d'abjection et

d'avilissement; cette doctrine détestable, contre laquelle protestent la nature et la raison, avait été défendue par les philosophes les plus illustres, jusqu'au temps où parut le Christianisme, qui vint la combattre au nom des droits les plus inviolables de l'humanité.

L'infériorité de l'esclave avait été proclamée de droit divin : « Jupiter, dit Homère (1), a ôté aux esclaves la moitié de l'es- » prit. » Telle est aussi la doctrine d'Aristote, qui rappelle, pour la combattre, l'opinion de ceux qui « pensent que l'es- » clavage est une chose hors de la nature, puisque c'est la loi » seule qui fait les uns libres et les autres esclaves, tandis » que la nature ne les distingue en rien (2); » il repousse cette théorie et prétend que, parmi les hommes, il en est « qui » sont autant inférieurs par rapport aux autres hommes que » le corps l'est par rapport à l'âme, et l'animal par rapport à » l'homme; ce sont ceux dont les facultés consistent princi- » palement dans l'usage du corps, unique service qu'on » puisse en tirer; aussi sont-ils naturellement esclaves; » et pour faire bien comprendre qu'il entend parler, non pas seulement des hommes qui, en petit nombre, naissent privés des facultés intellectuelles, mais de la classe nombreuse des esclaves, il ajoute : « La nature a soin de créer les corps des » hommes libres différents des corps des esclaves; les corps » de ceux-ci sont robustes et propres aux travaux communs; » ceux des hommes libres, au contraire, bien formés, quoi- » que inutiles pour les travaux serviles, sont aptes à la vie » civile, laquelle consiste dans le maniement des choses de la » guerre et de la paix (3). »

Ces citations, presque superflues après ce qui précède, rappellent les maximes désespérantes de la philosophie sur l'esclavage; en professant de pareilles doctrines, elle s'é-

(1) *Odyssée*, v. 17.
(2) Aristote, *Politiq.*, ch. III.
(3) *Id.*

tait rendue solidaire, sinon complice, de tous les excès dont nous avons parlé, qui trouvaient dans ses théories leur principale justification.

Le Christianisme proclamait des principes entièrement opposés à ceux de la philosophie; ainsi, dès son apparition, prêche-t-il hautement l'égalité de tous les hommes devant Dieu, fondée en même temps sur une origine commune et sur des destinées semblables. L'Apôtre revient sans cesse sur cette idée qu'il présente sous toutes ses formes, afin de la vulgariser, de la rendre familière à tous les esprits; dans sa première Epître aux Corinthiens, il leur dit : « Nous avons » tous été baptisés dans le même esprit, pour n'être tous en- » semble qu'un même corps, soit Juifs, soit gentils, *soit es-* » *claves ou libres* (1); » et ensuite, voulant montrer davantage l'union qui doit régner entre les hommes et abaisser les barrières que la cupidité avait élevées entre les esclaves et les hommes libres, il compare la société chrétienne aux différents membres du corps de l'homme, qui tous s'aident réciproquement, en remplissant les fonctions qui leur sont assignées.

Cette vérité si caractéristiquement chrétienne, l'Apôtre y revient dans son Epître aux Galates : « Vous tous qui avez été » baptisés en Jésus-Christ, leur dit-il, vous avez été revêtus » de Jésus-Christ; il n'y a plus parmi vous ni de Juif, ni de » gentil, *ni d'esclave, ni de libre*, ni d'homme, ni de femme, » mais vous êtes tous un en Jésus-Christ (2). » Le chrétien doit donc renoncer à toutes ces distinctions, qui divisaient les hommes avant Jésus-Christ; depuis la régénération opérée en faveur de tous, la ligne de séparation a été effacée; l'union la plus étroite doit régner entre tous les membres qui composent la famille des enfants de Dieu.

Cette même idée est encore exprimée en termes identiques dans l'Epître aux Colossiens: « Il n'y a plus ni Juif ni gen-

(1) I. *Corinth.*, cap. XII, v. 13.
(2) *Galat.*, cap. III, v. 27, 28.

» til, dit l'Apôtre, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare
» ni Scythe, *ni esclave ni libre*, mais Jésus-Christ est tout en
» tous (1)! »

Quel contraste entre la doctrine sans entrailles de l'ancienne philosophie et l'enseignement si plein de charité de la philosophie nouvelle! A quelle distance la science chrétienne laissait-elle les froides théories de la science païenne! Quels échos de pareils accents ne durent-ils pas rencontrer dans le cœur de ces millions d'hommes écrasés par leurs chaînes et courbés sous le poids d'une humiliante servitude! On comprend quel germe d'espérance ces maximes devaient déposer dans les âmes de tous ceux qui souffraient, et qui saluaient d'avance l'aurore du jour où toutes les injustices présentes seraient réparées, où l'égalité, violemment brisée par les passions, reprendrait ses droits si longtemps méconnus; on comprend comment la dignité de l'homme fut relevée par une doctrine qui enseignait aux esclaves qu'ils sont les enfants de Dieu, les frères de Jésus-Christ, et avec quel empressement tous les hommes réduits à cette triste condition durent embrasser une religion qui leur témoignait de si vives sympathies!

Cependant, l'heure de l'affranchissement n'avait pas encore sonné; pour le proclamer, il fallait attendre un moment favorable, encore éloigné; l'Apôtre, voulant calmer des impatiences, légitimes au fond mais intempestives, recommande aux esclaves, de la part de Jésus-Christ, de ne pas s'affranchir de la servitude (2); et comme, malgré ce conseil, les esclaves cherchaient souvent à briser leurs chaînes, l'Eglise crut devoir intervenir à son tour, les invitant, avec sa prudence ordinaire, à ne pas se désespérer en voyant les retards involontaires apportés à leur affranchissement; ainsi, dans ses conciles, elle les sollicite, elle les conjure de ne pas secouer le joug de

(1) *Coloss.*, cap. III, v. 11.
(2) I. *ad Timoth.*, cap. VI, v. 1.

la servitude ; en même temps, elle défend d'enseigner que les esclaves peuvent quitter le service de leurs maîtres (1).

Mais en tolérant l'esclavage, l'Eglise manifeste hautement ses sympathies pour les esclaves ; elle rappelle, de la manière la plus formelle et la plus énergique, les devoirs imposés aux maîtres ; enfin elle établit, par des paroles touchantes, l'égalité de tous les hommes devant Dieu, qui annonce et présage l'égalité future de tous les hommes entre eux, dans les relations de la vie !

Le Christianisme avait pour mission de pacifier les différentes classes de la société, de calmer les haines et les animosités qui les divisaient ; dans ce but, il rappelle sans cesse aux maîtres comme aux esclaves leurs obligations ; il emploie toute son influence pour remplacer le despotisme des maîtres par une autorité douce et paternelle ; et en même temps il recommande aux esclaves le dévouement et la patience : « Vous, » esclaves, dit l'Apôtre, obéissez à vos maîtres selon la chair, » dans la simplicité de votre cœur, comme à Jésus-Christ » même ; ne les servez pas seulement lorsqu'ils ont l'œil sur » vous, comme si vous ne pensiez qu'à plaire aux hommes, » mais comme serviteurs de Jésus-Christ, faisant de bon cœur » la volonté de Dieu. Servez-les avec affection, regardant en » eux le Seigneur, et non les hommes, sachant que chacun » de vous recevra du Seigneur la récompense du bien qu'il » aura fait, soit qu'il soit esclave, soit qu'il soit libre (2). » Saint Paul, après avoir recommandé d'une manière si pressante aux esclaves l'accomplissement des devoirs qui leur sont imposés, rappelle avec plus d'autorité aux maîtres leurs obligations : « Et vous, maîtres, dit-il, témoignez de même de » l'affection à vos serviteurs, ne les traitant point avec rudesse » et avec menaces, sachant que vous avez les uns et les autres » un maître commun dans le ciel, qui n'aura point égard à la

(1) *Concil. Gangr.*, ann. 324.
(2) *Ephes.*, cap. VI, v. 5, 6, 7, 8.

» condition des personnes (1). » Et plus loin : « Maîtres, ren-
» dez à vos esclaves ce que demandent l'équité et la justice,
» sachant que vous avez, aussi bien qu'eux, un maître dans le
» ciel (2), » auquel vous rendrez compte de vos actions et qui vous traitera comme vous aurez traité les autres.

Les mêmes devoirs sont promulgués par les autres apôtres et par leurs successeurs ; on lit dans une lettre de saint Barnabé « que le maître qui traite rudement son esclave, montre
» par là qu'il ne craint pas celui qui est le souverain maître
» de l'un et de l'autre. »

De même encore, dans les constitutions attribuées à saint Clément de Rome, il est défendu « de commander avec aigreur
» à son esclave, quel que soit son âge et son sexe (3). »

L'Eglise ne cessa de proclamer ces maximes conciliatrices, dirigeant tous ses efforts pour obtenir d'abord l'adoucissement du sort des esclaves, et ensuite leur émancipation pleine et entière. C'est dans ce but qu'autrefois les pères et les docteurs recommandèrent aux maîtres de traiter avec douceur les hommes réduits à la servitude, leur rappelant qu'ils étaient leurs égaux devant Dieu ; leurs avertissements se distinguent par un caractère de fermeté et de charité vraiment évangéliques ; ainsi Lactance, parlant de cette égalité entre tous les chrétiens, qui leur donne le droit de se regarder tous comme frères, l'étend jusqu'aux esclaves ; car, « s'ils sont, dit-il,
» d'une condition différente par rapport aux corps, ils devien-
» nent, au point de vue religieux, frères de leurs maîtres eux-
» mêmes, et serviteurs du même maître (4). » Saint Augustin exhorte également les maîtres à traiter leurs esclaves avec la

(1) *Ephes.*, cap. VI, v. 9.
(2) *Coloss.*, cap. IV, v. 1.
(3) Lib. VII, cap. XIV.
(4) *Si corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.* — Instit. divin., lib. V, cap. XV.

douceur et la tendresse d'un père de famille, puisque les lois leur donnent ce nom (1). Saint Jérôme (2) et Tertullien (3) prescrivent la même obligation, insistant toujours sur cette égalité chrétienne que Dieu a établie entre tous les hommes, et que l'Evangile a pour mission de faire pratiquer.

Dès les premiers âges du Christianisme, on vit des maîtres, dociles à ces leçons de charité, rendre souvent la liberté à leurs esclaves. Salvien nous apprend qu'en vertu d'un usage remontant à une époque fort ancienne, les maîtres affranchissaient leurs esclaves, sans même exiger d'eux une conduite irréprochable, mais seulement exempte de crimes. « Et dans » ce cas, ajoute-t-il, on leur permet d'emporter de la maison » de leur maître ce qu'ils ont amassé pendant leur service (4). » On lit dans les martyrologes plusieurs exemples de cette générosité des maîtres qui, après avoir traité leurs esclaves comme eux-mêmes, selon la recommandation de Clément d'Alexandrie (5), leur rendaient la liberté, ne voulant pas garder dans la servitude des hommes que Jésus-Christ avait rachetés comme eux de l'esclavage du péché.

L'influence de ces doctrines sur le sort des esclaves fut immense; tous les maîtres en devenant chrétiens étaient obligés de les mettre en pratique, et une fois cet élan donné, les maîtres récalcitrants furent entraînés forcément à une conduite plus humaine; de sorte que, malgré la continuation d'un ordre de choses qu'on ne pouvait faire disparaître immédiatement, on ne vit plus que rarement ces excès de cruauté dont l'ancienne société avait si souvent donné l'affligeant spectacle.

L'Eglise, toujours ingénieuse lorsqu'il s'agit de guérir les plaies sociales, inventa encore d'autres moyens pour adoucir

(1) *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. XVI.
(2) *Epist. Paulin. ad Celant.*, t. I, p. 114, éd. Basil.
(3) *Apologet.*, c. XXXIII.
(4) *Ad. Eccles. catholic.*, l. III, p. 416, édit. Paris, 1645.
(5) *Pædagog.*, lib. III, cap. XII.

le sort des esclaves ; elle s'efforça, par exemple, de substituer l'action des tribunaux aux décisions arbitraires des maîtres pour la solution de tous les conflits qui pouvaient s'élever entre eux et leurs esclaves ; ce changement marquait un progrès important en ce sens qu'il rapprochait les esclaves des hom mes libres, et qu'il remplaçait la force par la justice, le fait par le droit ; progrès important, ajoutons-nous, parce qu'il proclamait l'égalité de tous les hommes devant la loi, signe précurseur d'autres réformes.

Il y a surtout un point sur lequel l'influence des principes chrétiens se manifeste d'une manière plus sensible, c'est celui qui regarde le sort des esclaves prisonniers de guerre, qui commencent à être assurés de recouvrer leur liberté toutes les fois qu'ils pourront payer leur rançon : « Les chrétiens, » dit Grotius, ont trouvé à propos d'abolir entre eux l'usage » de rendre esclaves les prisonniers de guerre, et de ne pas » permettre qu'ils pussent être vendus, contraints à travail- » ler, et exposés à souffrir les autres mauvais traitements » qu'on fait endurer aux esclaves. Les disciples d'une reli- » gion comme celle de Jésus-Christ étaient trop bien instruits » par un maître qui recommande si fort la charité, pour ne » pouvoir être détournés de tuer de malheureux hommes que » par la permission d'user envers eux d'une moindre » cruauté..... Les chrétiens ont seulement conservé l'usage » de garder les prisonniers de guerre jusqu'à ce qu'on eût » payé leur rançon, dont l'estimation dépend du vainqueur, » à moins qu'il n'y ait quelque convention qui la fixe (1). » Ce progrès, peu important en apparence, signale cependant un grand pas dans la voie de la civilisation, car par là le Christianisme obtenait un sacrifice que l'humanité de Socrate avait en vain sollicité des Athéniens (2).

Le Christianisme s'appliquait donc à substituer les lois de

(1) *De jure pacis et belli*, lib. III, cap. VII.
(2) Platon, *De legib.*, lib. V, p. 469, edit. H. Stephan.

la justice et de la douceur aux voies de la rigueur, dans les rapports entre les maîtres et leurs esclaves. Ce but, il le poursuivait par l'autorité de ses conciles; ainsi, le concile d'Elvire, tenu au commencement du IVe siècle, soumet à de longues années de pénitence la femme qui aura frappé son esclave, supposé que la mort ait suivi les mauvais traitements dans une période de trois jours. On trouve aussi dans les règlements des anciens conciles des menaces et des anathèmes lancés contre les maîtres qui auraient, à l'avenir, la cruauté d'exercer sur leurs esclaves ce terrible droit de vie et de mort si longtemps toléré (1). L'Eglise, qui regardait les esclaves comme ses protégés les plus chers, proclame encore en leur faveur le droit d'asile déjà reconnu par le législateur civil (2); ainsi, le cinquième canon du concile d'Orange défend de livrer ceux qui se seront réfugiés dans le lieu saint (3). Le concile d'Orléans (an. 549) décide également que si un esclave coupable de quelque faute se réfugie dans une église, on le rendra à son maître qui s'engagera, par serment, à ne lui faire aucun mal, et si le maître se rend parjure, il sera frappé de la peine la plus terrible, surtout à cette époque : il sera excommunié! Cette décision montre la continuelle sollicitude de l'Eglise pour adoucir des mœurs presque barbares, qui rendaient les maîtres souvent si cruels à l'égard de leurs esclaves! Dans le cas dont il vient d'être question, elle va même, dans certains diocèses, jusqu'à exiger du maître qui reprend son esclave fugitif, de ne lui imposer aucun travail extraordinaire; le concile d'Epaone (vers l'an 517) sait allier la modération avec la prudence quand, supposant l'esclave

(1) *Excommunicationi vel pœnitentiæ biennii esse subjiciendum qui servum proprium sine conscientia judicis occideret.* — Muratori, *diss.* 14.

(2) L. V. *Cod. Theod. De his qui ad ecclesias confugiunt.*

(3) *Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci sancti reverentiâ et intercessione defendi.*

coupable d'un grand crime qui ne peut rester impuni, il permet au maître de lui imposer un travail extraordinaire, à condition, toutefois, qu'il n'exercera sur lui aucune peine corporelle. Cette indulgence parut excessive à cette époque; l'Eglise, en posant de pareils principes, voulait introduire dans les relations sociales des habitudes plus douces, et dans la législation des dispositions plus équitables; elle marchait résolument en avant de son siècle; sa conduite était inspirée par le désir de mettre un terme aux violences des maîtres, et de préparer de loin, par l'adoucissement progressif de la servitude, cette émancipation complète des esclaves *qu'elle appelait de ses vœux*. La force seule des principes chrétiens conduisait nécessairement à l'abolition de l'esclavage; il était impossible, en effet, que les maximes de liberté, d'égalité et de charité, qui avaient acquis une immense popularité, ne portassent pas leurs fruits; autrement la société serait restée dans un état anormal, par suite de la contradiction entre les idées qui avaient pénétré dans son sein et l'ordre de choses qui la gouvernait. Ces idées, que nous avons eu souvent l'occasion de rappeler, offraient une contradiction radicale avec les mœurs et les habitudes anciennes. L'homme, d'après le Christianisme, créé à l'image de Dieu, doit voir dans tous ses semblables des égaux, en possession des mêmes droits que lui, et dans tous les hommes des frères unis entre eux par les liens indissolubles d'une charité qui trouve son principe en Dieu lui-même, et son modèle en Jésus-Christ, lequel, sans faire aucune acception de personnes, appelle tous les hommes à la lumière de l'Evangile et au bonheur éternel. L'esclavage constituait donc dans la société une violation permanente de la loi de Dieu et du principe chrétien; il devait disparaître!

SECTION II.

RÉFORMES INTRODUITES PAR LA LÉGISLATION DES EMPEREURS CHRÉTIENS DANS LA CONDITION DES ESCLAVES.

—

Longtemps avant le triomphe définitif du Christianisme, la législation civile avait déjà subi l'influence des idées chrétiennes; la loi *Petronia*, rendue sous Néron (an de Rome 814), défendait aux maîtres de livrer leurs esclaves pour les combats de bêtes; c'était un premier pas dans la voie des restrictions apportées à l'autorité du maître, laquelle ne connaissait pas de bornes auparavant; d'autres adoucissements furent introduits dans la législation; ainsi, Claude imposa l'obligation de nourrir les esclaves infirmes, exposés auparavant au dénûment de la misère et aux tortures de la faim (1). Cependant, malgré ces lois protectrices, la condition des esclaves fut toujours très-dure sous les empereurs païens, et jusque dans les dispositions des lois qui leur étaient favorables on reconnaît un esprit d'égoïsme plutôt qu'un sentiment d'humanité; ainsi, Antonin se contenta d'interdire à leur égard les sévices intolérables, mais au nom des intérêts de la propriété plutôt qu'en celui de l'humanité et de la justice (2); tentatives timides qui allaient être bientôt suivies de réformes plus complètes.

Le triomphe du Christianisme ouvrit une ère de réhabilitation pour toutes les classes opprimées par le paganisme; ses doctrines fécondes inspirèrent le législateur, qui fit entrer dans son œuvre plusieurs dispositions ayant pour objet d'adoucir le sort des esclaves et de leur rendre progressivement

(1) Sueton. Claud., cap. xxv.

(2) *Expedit enim reipublicæ ne quis re suâ male utatur.* Gaius.

les droits que la loi païenne leur avait constamment refusés. Constantin, le premier, réforma les lois civiles, dans le sens des idées chrétiennes, et les modifia sur plusieurs points relatifs au sort des esclaves ; il renferma dans de plus étroites limites le droit de correction accordé au maître, et le soumit à la surveillance du préfet de la ville ; il transféra aux magistrats le droit de vie et de mort, qui avait appartenu jusque-là au maître, et assimilant la vie d'un esclave à celle d'un homme libre, il déclara coupable d'homicide le maître qui donnerait volontairement la mort à son esclave (1). Entre cette loi et celle d'Antonin, il y a la distance qui sépare la lumière des ténèbres, le jour de la nuit ; il y a une révolution dans les idées morales ; le paganisme avait toujours regardé l'esclave comme une chose ; le Christianisme en faisait un homme !

Constantin, voyant l'esclavage enraciné dans les mœurs et fondé sur un système complet de législation, dut se borner à adoucir le sort des esclaves, et à changer les rapports que la loi avait établis entre eux et leurs maîtres. Ces rapports étaient restés sur le pied de l'état de guerre ; de là ces odieux traitements exercés sur les esclaves, qui éveillaient dans leur cœur une haine violente et qui entretenaient une fermentation continuelle, souvent prête à faire explosion, mais toujours comprimée par d'inflexibles rigueurs.

La législation chrétienne de Constantin avait pour objet de faire disparaître les dispositions draconiennes des lois anciennes, et de substituer à l'autorité despotique des maîtres, une bienveillance protectrice seule capable d'obtenir une soumission affectueuse de la part des esclaves. Pour pacifier des relations qui avaient toujours été sur le pied de guerre, le législateur, effaçant certaines dispositions odieuses des lois d'Auguste, défendit aux esclaves le métier de délateur

(1) L. unic., C. *De emend. serv.* — V. encore la l. I, Cod. Theod., *De expositis.*

et prononça la peine de mort contre tout esclave qui dénoncerait volontairement son maître, n'admettant aucun motif pour autoriser cette dénonciation; d'un autre côté, il ne permit à celui-ci que des corrections modérées, tolérant à peine le fouet et la prison comme les peines les plus graves qu'il pût infliger; enfin, il recommanda aux magistrats de veiller à l'exécution de ses volontés, d'accueillir les plaintes des esclaves qui réclameraient contre des châtiments trop sévères, et, dans le cas d'actes condamnables, d'en empêcher le retour par une énergique répression; le maître devait être alors condamné à payer de fortes amendes, et à rendre la liberté à l'esclave maltraité; il répondait également des accidents produits par des instruments meurtriers lorsqu'il s'en serait armé pour le frapper; la loi allait même dans ce cas jusqu'à le poursuivre comme homicide.

Le principal acte législatif de Constantin relatif à l'esclavage, est la constitution de l'an 312 qui, en défendant certaines cruautés à l'égard des esclaves, fait connaître quels étaient les excès qu'il s'agissait de réprimer, et combien était urgente cette répression : « Que chaque maître use de son » droit avec modération, dit le législateur, et qu'il soit con- » sidéré comme homicide s'il tue volontairement son esclave » à coups de bâton ou de pierre; s'il lui fait avec un dard » une blessure mortelle, s'il le suspend à un lacet; si, par un » ordre cruel, il le met à mort; s'il l'empoisonne; s'il fait dé- » chirer son corps par les ongles des bêtes féroces; s'il sil- » lonne ses membres avec des charbons ardents (1). » On reconnaît dans cette loi civile l'inspiration de la loi de charité promulguée par le Christianisme; ces premiers adoucissements apportés à la condition ancienne des esclaves ouvrirent la voie à de nouvelles réformes, poursuivies dans la suite par l'Eglise avec cette persévérance, lente et sage,

(1) L. IX, cod. Theod., *De emend. servor.*

qui devait aboutir, après de longs efforts, à l'abolition complète de la servitude.

C'est surtout par la facilité qu'il accorde aux affranchissements que Constantin réussit à diminuer le nombre des victimes de l'esclavage ; il alla jusqu'à dispenser de toute formalité les affranchissements faits dans une église ; la manumission, établie au nom d'un sentiment chrétien et d'une pensée religieuse, *religiosâ mente*, avait lieu en présence du peuple et avec l'assistance de l'évêque ; par cette faveur l'esclave ne recouvrait pas seulement sa liberté ; il voyait s'abaisser devant lui la dernière barrière des exclusions, car il était autorisé à prendre le titre de citoyen romain. On voit ici l'effet direct d'une doctrine qui prêchait à tous les hommes des principes d'émancipation et de liberté ; le vieux système, frappé dans sa base par les idées nouvelles, allait crouler ; un ordre plus parfait allait s'établir sous l'influence d'une religion qui proclamait l'égalité de tous les hommes devant Dieu, et qui travaillait de toutes ses forces à faire triompher la cause de la justice et du droit sur celle du privilége et de l'iniquité.

Ce fut dans une grande et noble pensée que le législateur chrétien choisit, pour rendre la liberté aux esclaves, ce même temple élevé à la gloire d'un Dieu mort du supplice des esclaves, et dans lequel retentissaient tous les jours des maximes de liberté et d'égalité civile et religieuse tendant à réunir tous les hommes dans une grande famille de frères ! Quoi de plus touchant, pour vaincre la dureté des maîtres les plus rigides sur leurs prétendus droits, que ce spectacle de désintéressement donné par des maîtres chrétiens, aux acclamations enthousiastes d'un peuple immense, applaudissant au sacrifice offert à la fraternité religieuse !...

Justinien porta de nouveaux coups à l'esclavage en donnant aux affranchissements de plus grandes facilités encore (1).

(1) Institut., *De libertinis*, § 3. — Et L. unic. *De latinâ libertate tollendâ*. — On reconnaît dans cette loi l'influence des idées chrétiennes;

Cependant l'émancipation des esclaves ne put devenir générale ; pour réaliser ce progrès, il fallait que le Christianisme s'emparât plus complétement des esprits, afin de rendre les maîtres plus humains et de préparer les esclaves aux bienfaits d'une liberté qui fût sans dangers pour eux. Une aussi grande révolution devait être l'ouvrage de plusieurs siècles ; en attendant une émancipation complète, le législateur s'efforça de rendre la condition des esclaves meilleure par des réformes pleines de sagesse, et en renfermant le pouvoir des maîtres dans de plus strictes limites. La législation des empereurs chrétiens, malgré ses imperfections, signala donc un progrès immense ; au moyen âge était réservé l'honneur d'achever ces réformes et de donner un accès encore plus facile à la liberté aux classes inférieures, courbées sous le joug de l'esclavage.

Pendant que les empereurs s'appliquaient à mettre la loi civile en harmonie avec les maximes de la religion chrétienne, l'Eglise, comme nous l'avons vu, s'efforçait de son côté de préparer de loin l'abolition de l'esclavage par des réformes prudentes, qui devaient amener sans secousse le triomphe des principes de l'Evangile. Quand on accuse le Christianisme de n'avoir pas proclamé dès son apparition l'émancipation complète des esclaves, on ne réfléchit pas assez, je ne dis pas seulement aux difficultés, mais aux impossibilités qu'une pareille mesure trouvait dans la situation morale et intellectuelle de la société qu'il voulait régénérer. Le nombre des esclaves était alors si considérable qu'il était impossible de leur prêcher la liberté sans mettre le monde en feu. Si dans nos colonies, on ose à peine actuellement, dans des conditions matérielles beaucoup plus avantageuses, prendre une pareille décision en faveur d'un petit nombre d'esclaves, dans la crainte des dé-

Justinien proclame que l'esclavage, permis et généralement pratiqué, est néanmoins contraire au droit de la nature : *Servitus est constitutio juris gentium quâ quis dominio alieno contra naturam subjicitur* (Digest., lib. I, tit. 4 ; *De statu hominum*, leg. 4, § 1).

sordres qu'elle pourrait provoquer, quelle difficulté plus grande ne devait-on pas rencontrer quand il s'agissait d'une mesure qui embrassait l'univers entier, et qui eût été appliquée à une époque de civilisation beaucoup moins développée que la nôtre? L'état intellectuel et moral de cette classe nombreuse rendait impossible une mesure qui eût entraîné à sa suite les plus graves dangers pour la société, et très-peu d'utilité pour les esclaves eux-mêmes; car l'état d'abrutissement où ils étaient plongés, et duquel il fallait les faire sortir graduellement, et la soif de vengeance entretenue dans leurs cœurs par les mauvais traitements qu'ils avaient subis, eussent infailliblement provoqué le renouvellement des scènes sanglantes dont l'histoire des temps antérieurs avait gardé le souvenir. En présence d'une pareille éventualité, les maîtres du monde, justement effrayés à la vue de catastrophes imminentes, eussent confondu, dans leur vengeance implacable, et les esclaves dont les chaînes eussent été rivées plus fortement, et les doctrines d'émancipation, menacées alors plus que jamais, sinon dans leur existence, du moins dans leur libre et salutaire expansion. Peut-être supposera-t-on que l'issue de la lutte entre les oppresseurs et les opprimés eût été favorable à ces derniers? Mais alors examinons le résultat probable d'une victoire remportée par les esclaves. Pense-t-on que jamais une organisation sociale bien régulière eût pu sortir de la conflagration générale, suite d'un pareil triomphe? Une révolution pareille eût produit, comme on l'avait dit déjà, le règne de la force; l'esclavage eût été continué, identiquement le même, sinon quant aux personnes, du moins quant au fond de l'institution elle-même.

L'abolition totale de l'esclavage supposait nécessairement bien des réformes préalables qui ne pouvaient s'accomplir qu'avec l'aide du temps et de circonstances dont il fallait attendre l'apparition. Les esclaves, en effet, formant la partie principale et la plus importante de la propriété, il était néces-

saire, avant tout, de modifier les bases sur lesquelles reposaient la propriété, sa constitution, son économie tout entière; il fallait encore, sous peine d'occasionner dans la société une perturbation totale dont il était impossible de mesurer les conséquences, changer la condition du travail, réorganiser sur un autre pied les travaux des champs, et ceux de l'industrie qui étaient confiés aux esclaves; toutes ces réformes ne pouvaient être improvisées; on devait nécessairement, par une série de mesures successives, préparer l'application du grand principe d'égalité chrétienne, dont on poursuivait le triomphe dans l'ordre des faits comme dans celui des idées.

On sait les graves et nombreuses difficultés qu'a soulevées de nos jours la question de l'organisation du travail; si, dans une société telle que la nôtre, si avancée au point de vue du développement matériel, moral et intellectuel, cette question soulève encore des tempêtes en posant des problèmes regardés jusqu'ici comme insolubles, comment accuser le Christianisme de n'avoir pas renversé, par un seul acte de sa volonté, une institution qui avait jeté dans le monde ancien de si profondes racines et sur laquelle reposaient, comme nous venons de le dire, le travail et l'industrie? Quel eût été l'effet d'une émancipation universelle à une époque où l'esclave n'avait aucun droit reconnu, où il était rangé dans la catégorie des choses et traité comme une bête de somme? Qu'on se rappelle l'état misérable de cette classe d'êtres dont l'union conjugale n'était pas considérée comme un mariage véritable, et qui étaient livrés sans défense au despotisme brutal et arbitraire d'un maître souvent avare et cruel, et on reconnaîtra facilement que de pareils maux ne pouvaient être guéris que par des remèdes choisis avec prudence et appliqués avec les plus grands ménagements.

D'ailleurs cette liberté eût été souvent fatale aux esclaves eux-mêmes; en effet, à la suite d'une émancipation brusque et révolutionnaire, on les eût vus, premières victimes du bien-

fait qui les appelait à la liberté, traîner une existence misérable vouée à tous les hasards d'une vie précaire, et privée des garanties matérielles que l'esclavage du moins leur assurait; la misère, compagne inséparable d'une pareille émancipation, eût infailliblement amené l'avilissement, la dégradation morale, qui étouffe les sentiments les plus généreux, et prépare les hommes à la servitude; c'est là une vérité d'expérience, fondée sur l'histoire, comme le prouvent les paroles suivantes, dites à propos des Gaulois, et parfaitement applicables à notre sujet: « La plèbe, dit César, est presque au niveau des esclaves;
» de soi-même elle n'ose rien; sa voix n'est comptée pour
» rien; et il est beaucoup de gens de cette classe, qui, acca-
» blés de dettes et de tributs, ou opprimés par les puissants,
» se livrent aux nobles en servitude; on exerce sur ceux qui se
» sont ainsi livrés eux-mêmes les mêmes droits que sur les
» esclaves (1). » L'abolition complète et subite de l'esclavage eût donc été un acte opposé à toutes les idées du bon sens et de la raison, et, en même temps, nuisible aux véritables intérêts qu'on voulait protéger; le Christianisme fit preuve de haute sagesse en différant l'émancipation des esclaves; mais en ajournant pour un temps cette question, il provoqua toutes les améliorations possibles en faveur de cette classe d'hommes jusque-là si maltraitée par la société, et désormais couverte d'une efficace protection.

Ainsi, depuis le jour où il exerça son influence sur la société, le Christianisme s'efforça d'améliorer la condition des esclaves; souvent des obstacles insurmontables paralysèrent ses efforts et frappèrent d'impuissance ses tentatives de réformes; pour appliquer ses théories d'émancipation, il avait à vaincre le plus redoutable des ennemis, l'opposition des intérêts menacés par toute espèce de changement; et cependant, on a vu que, malgré des difficultés de tout genre, la religion

(1) *De bello Gallico*, lib. VI.

chrétienne diminua insensiblement la dure condition faite aux esclaves, soit en abolissant les formalités qui gênaient les affranchissements, soit en faisant entrer dans l'esprit général de la législation une tendance progressive vers l'abolition de la servitude civile. Ces premières réformes devinrent, pour l'avenir, le gage d'améliorations plus importantes.

SECTION III.

NOUVELLES RÉFORMES INTRODUITES PAR LE CHRISTIANISME DANS LA CONDITION DES ESCLAVES.

—

Fidèle à la marche qu'il avait adoptée dès le commencement, le Christianisme s'efforça d'abord d'adoucir le sort des esclaves, pour arriver ensuite à leur affranchissement complet et à l'abolition totale de l'esclavage. Après avoir proclamé, à la face du monde, ses doctrines si éminemment sociales, sur la dignité de l'homme et sur l'égalité de toutes les conditions devant Dieu, il rappela aux maîtres comme aux esclaves ces devoirs réciproques de charité et de fraternité qui leur sont imposés par leur titre d'enfants de Dieu, et par leur vocation aux mêmes destinées et à la possession des mêmes récompenses. Ainsi tombaient, frappés mortellement, tous ces systèmes philosophiques, qui avaient osé soutenir qu'entre le maître et son esclave il existe une distinction fondée sur le droit naturel, établie par l'auteur même des êtres créés.

Nous venons de constater les premiers efforts du Christianisme pour appliquer ses théories; comme il n'avait pas posé des principes pour reculer devant leurs conséquences, il travailla, dès l'origine, à diminuer les rigueurs qui pesaient sur l'esclavage; par ses soins, les droits des maîtres furent

resserrés dans de plus étroites limites ; le droit de vie et de mort, que leur avait accordé l'ancienne législation, disparut des codes ; il ouvrit aux esclaves un asile dans ses temples afin de les protéger contre des rigueurs devenues intolérables, et, lorsqu'ils s'y étaient réfugiés, il s'interposa entre eux et leurs maîtres pour obtenir leur sortie à des conditions acceptables ; enfin, il s'efforça d'empêcher les vengeances particulières, en remplaçant le droit qu'avait le maître d'infliger des châtiments arbitraires, par l'action légale et régulière des tribunaux. Ces réformes, que nous rappelons rapidement pour ne pas revenir sur ce qui précède, se réalisèrent par l'action simultanée de la puissance ecclésiastique et du pouvoir temporel.

Mais l'Eglise ne se contenta pas de ces réformes élémentaires ; encouragée par ces premiers succès[1], elle poursuivit son plan d'émancipation sociale pour arriver à une transformation plus entière ; dans ce but, elle fit de l'affranchissement un acte religieux afin d'entourer de garanties plus sérieuses la liberté nouvellement conquise ; pour relever l'esclavage de son état de dégradation, elle empêcha les marchés publics d'esclaves, et mit fin à ce trafic infâme qui s'était perpétué, à la honte de la société chrétienne ; elle imposa des limites à la cupidité des Juifs, qui, à l'aide de leurs immenses richesses, étaient parvenus à réduire en esclavage un grand nombre de chrétiens ; enfin elle vint en aide aux hommes que la misère avait réduits à se vendre, et leur assura des moyens faciles de recouvrer la liberté.

Voilà, en abrégé, les réformes que nous allons voir s'accomplir ; elles seront couronnées par la concession d'un privilége précieux pour les esclaves, bien propre à leur rendre la considération qu'ils avaient perdue ; l'Eglise, voulant leur donner une preuve toute particulière de ses sympathies, les admit dans ses monastères ; elle fit plus ; elle alla jusqu'à les élever à la dignité sacerdotale, afin qu'il fût bien constaté que

l'esclavage n'entraînait aucune incapacité ni aucune tache à ses yeux; ainsi, sa conduite fut-elle toujours en harmonie avec ses paroles; elle voulait l'abolition de l'esclavage, et toutes ses institutions tendaient à ce but, comme nous allons le montrer.

Le Christianisme avait acquis de bonne heure une immense popularité auprès des pauvres, des opprimés, des esclaves, en leur témoignant les plus généreuses sympathies, sans cependant leur prêcher la révolte, car saint Paul ordonne aux esclaves de rester dans leur état, et n'exige pas de leurs maîtres leur affranchissement immédiat. C'est par l'influence persuasive des enseignements chrétiens que les maîtres devaient arriver librement et spontanément à rendre à leurs esclaves la liberté en les affranchissant (1).

L'Eglise, pour relever l'homme abattu par son semblable et lui rendre la dignité d'un être libre, intelligent, perfectible, poursuivit sans relâche tous les abus et, en particulier, l'esclavage. Elle avait trouvé des lois civiles qui réduisaient les esclaves à une infériorité humiliante en les frappant d'incapacité pour tous les actes de la vie soit politique, soit civile; ils ne pouvaient que très-difficilement franchir les degrés qui séparaient la servitude de la liberté. Pour adoucir cette dure condition, elle se posa dès le principe comme la tutrice des esclaves, et resta constamment fidèle à sa mission. Quand on parcourt les actes des différents conciles tenus dans les Gaules, en particulier, on est étonné d'y trouver presque à chaque page des décisions qui attestent que la condition des esclaves était l'objet de sa constante sollicitude; elle exerce sur eux une vigilance maternelle incessante, et, en voyant combien souvent elle se préoccupe de tout ce qui les regarde, on serait tenté de croire qu'elle s'intéresse presque exclusivement à leur sort.

(1) I. *Corinth.*, cap. VIII, v. 24. — *Ephes.*, cap. VI, v. 7. — Bossuet, 5e *Avertissement aux protestants*, n° 50.

L'Eglise, disons-nous, donna aux victimes de la servitude des gages nombreux de son affectueuse bonté ; elle s'efforça surtout de combattre les préjugés qui avaient toujours fait regarder l'esclave comme un être méprisable, d'une condition inférieure au reste de l'humanité ; dans ce but elle inventa un admirable moyen pour relever sa dignité et le réhabiliter aux yeux des hommes : je veux parler de cette disposition importante du droit canonique qui permet d'élever l'esclave à la première dignité qui existe dans le ciel et sur la terre, en lui reconnaissant le droit d'être admis aux honneurs du sacerdoce chrétien.

Le premier pas dans cette voie nouvelle fut franchi par un concile de Rome qui fut présidé, en l'an 557, par le pape Grégoire le Grand, et qui décida que la liberté serait acquise à tous les esclaves par le seul fait de leur entrée dans la vie monastique. Cette disposition fut accueillie avec tant de faveur, que de tous côtés on vit les esclaves fuir les maisons de leurs maîtres, et accourir dans les monastères, sous prétexte de vocation religieuse ; l'élan fut tel qu'il fallut bientôt modérer un empressement qui pouvait dégénérer en abus. On comprend les résultats précieux d'une pareille innovation ; non-seulement elle offrait aux esclaves un moyen facile de recouvrer leur liberté, mais encore elle assurait leur réhabilitation aux yeux du monde, par une dignité qui faisait disparaître jusqu'aux dernières traces de leur ancienne condition.

Cette première faveur, qui reconnaissait la dignité religieuse et morale de l'esclave, fut bientôt suivie d'une autre plus importante encore et plus décisive. D'après la discipline de l'Eglise, l'esclave étant un être raisonnable, semblable aux autres hommes, nulle incapacité ne pouvait l'empêcher d'arriver au sacerdoce. L'Eglise prononça son admission aux ordres sacrés, déclarant solennellement qu'elle ne regardait point comme indigne d'elle de choisir ses ministres parmi

des hommes qui avaient été sujets à la servitude; par là, elle comblait l'abîme qui avait longtemps séparé l'humanité en deux classes; par là, elle effaçait des préjugés qui avaient toujours été funestes aux esclaves; par ce seul droit, un progrès immense était accompli; et cependant, malgré ce progrès, l'Eglise n'avait point encore atteint le dernier terme de ses vœux !

La corruption romaine avait longtemps paralysé son action réformatrice; mais lorsque les anciens maîtres du monde disparurent pour céder leur place aux tribus envahissantes, la barbarie des peuples du Nord présenta un nouvel et puissant élément de résistance à ses efforts civilisateurs. Comme toutes les nations qui ne reconnaissent d'autre droit que la force, les nouveaux conquérants avaient mis en pratique la théorie de l'esclavage avec toutes ses conséquences; on pouvait dès lors craindre que le joug de la servitude ne devînt plus pesant avec la domination des barbares; mais on se rassura quand on vit ces peuples embrasser avec empressement une religion qui proclamait l'égalité de tous les hommes devant Dieu. L'Eglise reprit alors son œuvre d'émancipation, et la poursuivit avec un succès qui répondit à ses efforts.

La situation qui lui était faite n'était pas sans périls; trouvant insuffisantes les réformes obtenues précédemment, elle voulait assurer aux esclaves, non plus seulement quelques garanties mesurées d'une main parcimonieuse, mais des priviléges plus larges, une protection plus efficace, gages précieux d'une liberté qu'elle saluait d'avance, en attendant le jour où elle pourrait la proclamer définitivement.

Pour atteindre son but, elle rencontrait les plus graves difficultés, résultant, d'une part, de la puissance des anciens préjugés et surtout de la cupidité des maîtres, et d'autre part, du défaut complet d'éducation et de moralité chez les esclaves; elle avait à combattre, en outre, chez les uns et chez les autres, des habitudes de violence trop naturelles à une société encore

à demi barbare. Ce concours de circonstances menaçait d'ajourner indéfiniment la solution du grand problème de l'esclavage; sans se laisser décourager devant des difficultés si nombreuses, mais aussi sans les braver inutilement, l'Eglise se contenta de proclamer une émancipation partielle, en gardant l'espoir d'arriver plus tard à une abolition totale de la servitude.

Toujours fidèle à ses vieilles traditions, elle prêcha constamment, comme les monuments des différents siècles en font foi, ses doctrines d'égalité, si importunes pour les grands, toujours si consolantes pour les opprimés; le moine Marculfe, par exemple, répétait à Childebert : « Les hommes t'ont constitué prince, ne t'élève pas, mais sois l'un d'eux au milieu » d'eux. »

Les évêques faisaient souvent entendre de sévères paroles pour flétrir la conduite de ces maîtres cruels qui traitaient quelquefois leurs esclaves avec moins de ménagements que leurs bêtes de somme; et dans leur inflexible fermeté, ils frappaient de censures ecclésiastiques les maîtres qui, malgré les défenses des conciles, osaient se permettre des traitements cruels formellement interdits par la loi chrétienne.

L'Eglise ne se contentait pas de salutaires avertissements pour réaliser son plan réformateur; elle donnait à la société la plus efficace et la plus puissante des leçons, la leçon de l'exemple, en affranchissant les esclaves soumis à sa puissance. Quand on parcourt les chartes mérovingiennes et les testaments des évêques, on y voit des esclaves émancipés par milliers; leurs chaînes sont brisées au nom de la liberté chrétienne, dont tous les hommes doivent être en possession en vertu de leur titre d'enfants de Dieu. Les théologiens ne reconnaissent pas d'œuvre d'expiation plus méritoire que le rachat des captifs et l'émancipation des esclaves; les anciens docteurs avaient recommandé cette émancipation seulement comme une œuvre de charité; elle devient maintenant une

œuvre de justice; écoutons les conseils que Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, donne à Louis le Débonnaire : « Ordonnez » donc, ô roi très-clément, qu'en votre royaume, on ne fasse » plus d'esclaves; qu'on traite avec douceur ceux qui vivent » en servitude, et qu'on les rende libres, selon la parole » d'Isaïe : *Voici le jeûne que j'ai préféré : dénouer les liens* » *de l'iniquité; briser le joug qui écrase, et renvoyer libres* » *ceux qu'on opprime*. En vérité l'homme doit obéir à Dieu, » et, entre autres œuvres salutaires, chacun doit par charité » affranchir ses esclaves, considérant que ce n'est point la » nature, mais le péché, qui les a réduits à cette condition; » car la création nous a faits égaux; le péché nous met en » puissance les uns des autres. Souvenons-nous encore que » si nous remettons, il nous sera remis; comme vous aussi, » seigneur roi, vous portez le joug de la condition com- » mune. »

Autrefois, les empereurs chrétiens avaient autorisé les évêques à recevoir les affranchissements, en faisant de cette cérémonie un acte solennel et religieux; l'Eglise revint à cet usage ancien, revendiquant à son profit le droit de manumission, acte d'émancipation qui, en s'accomplissant dans le temple, était comme une déclaration tacite du prix qu'avait aux yeux de Dieu la liberté des hommes; par là, elle proclamait l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Le temple dans lequel tous les rangs se confondent, où disparaissent toutes les distinctions mondaines, voyait s'accomplir par la manumission un acte conforme aux idées chrétiennes, qui donnait à la liberté acquise une garantie inviolable, en la plaçant sous la sauvegarde de l'autorité religieuse.

Les formalités de la manumission devinrent une des solennités les plus touchantes de la religion : l'esclave affranchi était placé auprès du grand autel, tenant dans la main une torche ardente; « c'est pour l'amour de Dieu, disait le maître, » et pour obtenir de lui le salut de mon âme que je te rends

» la liberté. » «Tel est l'esprit de notre religion, s'écriait à son » tour le pontife ; son divin auteur est descendu du ciel pour » rétablir les hommes dans leur état de liberté primitive. Le » sacrifice le plus agréable à ses yeux est celui qui rétablit » dans tous ses droits cet homme qu'il a fait à son image (1). »

Les droits acquis par les esclaves affranchis étaient placés sous la protection de l'Eglise qui en gardait le dépôt avec la plus touchante sollicitude ; le premier concile d'Orange (2) ordonne de frapper des peines et des censures ecclésiastiques ceux qui voudraient soumettre à une servitude quelconque les esclaves affranchis par les cérémonies religieuses. Un siècle plus tard, le cinquième concile d'Orléans (3) renouvelle la même défense, en menaçant des mêmes peines quiconque désobéirait à ses ordres.

La protection de l'Eglise inspirait une telle confiance, qu'un grand nombre de maîtres, craignant que leurs héritiers ne revendiquassent leurs droits de succession sur les affranchis, les plaçaient par testament sous la tutelle du clergé, afin d'empêcher qu'après leur mort on fît retomber dans la servitude des hommes auxquels ils avaient rendu la liberté (4). Il y a plus : en l'absence même de toute recommandation particulière, l'Eglise s'intéressait au sort des affranchis dont la liberté se trouvait en péril, alors même qu'elle n'était pas intervenue dans l'acte de leur affranchissement. On n'a pu attaquer sa conduite sur ce point, l'accuser d'ambition, la taxer d'usurpation, qu'en méconnaissant complétement les droits de l'humanité ; elle intervenait, dans le cas présent, au même titre qu'un homme généreux s'empresse de défendre la faiblesse contre

(1) Voir les lettres du pape saint Grégoire le Grand. — Voyez aussi l. II et VIII, C. *De feriis*, et la dernière formule du premier livre de Marculfe.

(2) *Conc. Arausic.* 1. — *Ann.* 441, *can.* 7.

(3) *Conc. Arelat.* 5. — *Ann.* 559, *can.* 7.

(4) *Conc. Araus.* 441. — *Concil. Tolet., ann.* 589, *can.* 6. — *Concil. Tolet., ann.* 633.

l'oppression ; c'est cette idée qui inspirait au concile d'Agde en Languedoc (1) la pensée d'adresser aux évêques la recommandation de prendre, dans le cas de nécessité, la défense des esclaves auxquels leurs maîtres avaient légitimement rendu la liberté.

Il y avait une sorte de servitude que l'Eglise cherchait particulièrement à soulager; la misère, suite des désastres et des calamités publiques, avait contraint bien des hommes à vendre leur liberté pour sauver leur existence ; tout homme qui aliénait sa liberté, devenait esclave ; il ne pouvait recouvrer ses droits perdus que par la seule volonté de son maître. L'Eglise, dans un généreux sentiment de compassion pour de grandes infortunes, non-seulement refusa de sanctionner les règles rigoureuses du droit ou de la coutume sur ce point, mais elle prit ouvertement le parti de l'esclave, en proclamant en sa faveur le droit de recouvrer sa liberté, le jour où il pourrait rendre le prix qu'il avait reçu en se constituant esclave. Ce droit est expressément consigné dans les décrets d'un concile tenu à Bonneuil en 616 ; il y est dit que quiconque aura la charité de payer la rançon d'un esclave, le rendra à la liberté ; or, on sait le zèle ardent qui s'était réveillé dans les cœurs pour ce genre de bonnes œuvres ; l'Eglise elle-même employait ses biens immenses à secourir ces sortes d'infortunes ; aussi, cette nouvelle disposition, en entrant dans le droit canonique, eut pour effet d'assurer l'affranchissement d'un grand nombre d'esclaves.

L'Eglise poursuivit encore simultanément l'abolition de deux scandales qui constituaient en même temps un attentat aux droits de l'humanité et un outrage à la civilisation chrétienne ; je veux parler de ce trafic honteux des esclaves que l'on conduisait, comme un vil bétail, sur les marchés des principales villes d'Europe, et de l'humiliante condition à laquelle étaient

(1) *Concil. Agath., ann.* 506, *can.* 29.

réduits un grand nombre de chrétiens que la misère avait contraints de vendre leur liberté aux juifs.

Un des usages les plus révoltants légués par le paganisme à la société chrétienne consistait à faire publiquement le commerce des esclaves, avec la même liberté et sous la même protection de la part du gouvernement que s'il s'était agi d'un commerce ordinaire. L'antiquité païenne avait connu cet usage qui n'était qu'une conséquence naturelle de l'état de dégradation où était tombé l'esclave à ses yeux. Quand, dans la société, dominait l'opinion que la nature de l'homme libre était supérieure à celle de l'esclave, personne ne pouvait s'étonner de voir mettre en vente une marchandise humaine; mais quand le Christianisme eut révélé la dignité de la nature humaine jusque sous ses formes les plus méprisées, et qu'il eut renversé la barrière qui séparait les différentes conditions, alors l'esclave, devenant homme, dut être traité avec plus de respect par ses semblables; il ne fut plus permis de l'avilir; les marchés d'esclaves n'étaient plus seulement un attentat à la dignité humaine; ils constituaient encore un crime contre la civilisation chrétienne; aussi, pendant plusieurs siècles, les conciles protestèrent énergiquement contre cette coutume odieuse et s'efforcèrent de la déraciner des mœurs et de la faire disparaître de la société.

Le concile de Châlons, de l'an 650, auquel assistaient quarante-quatre évêques, tenta le premier une réforme partielle, en défendant de vendre des esclaves chrétiens pour des pays situés en dehors des limites du royaume de Clovis : « La plus grande piété, disent les pères de ce concile, et la religion réclament que les chrétiens soient rachetés entièrement des liens de la servitude (1). » A partir de cette époque, l'odieuse coutume de tenir des foires d'hommes, proscrite par les conciles, commença à tomber en désuétude. Les efforts de l'Eglise pour

(1) *Concil. Cabilon.*, art. 9. — *Concil. Ant. Gall.*, t. 1, p. 491.

empêcher le trafic des esclaves eurent surtout un grand succès dans les provinces du Nord qui n'étaient pas soumises, comme celles du Midi, à l'influence des mœurs et des lois romaines. Ce commerce, qualifié par l'Eglise d'*inspiration diabolique*, fut forcé de se cacher dans l'ombre. L'édit de Pistres, rendu en 864, par Charles le Chauve, soumet au ban du roi, c'est-à-dire à l'amende de 60 sols, ceux qui auraient vendu à l'étranger, ou pour des contrées d'outre-mer, des hommes libres qui, pressés par la famine, se seraient réduits à subir l'esclavage (1). Tous ceux qui, sous l'empire d'une nécessité pressante, s'étaient vendus eux-mêmes ou qui s'étaient engagés dans la servitude pour acquitter une dette, obtinrent, en vertu du même édit, la faculté de se libérer en remboursant le prix d'achat augmenté d'un cinquième, ou d'acquitter le montant de leur dette par une durée de service équivalente à l'importance de leur obligation (2). Par ces restrictions multipliées apportées aux droits des maîtres sur leurs esclaves, l'Eglise montrait suffisamment ses répugnances pour une institution dont la prudence et une triste nécessité empêchaient l'abolition totale.

Nous avons encore à signaler l'intervention des conciles pour fixer des limites aux droits des Juifs sur la personne de leurs esclaves chrétiens. On sait que dans tous les temps, les Juifs, membres d'une nation frappée d'anathème, cherchèrent à se dédommager de leur isolement, en augmentant leurs trésors par d'insatiables usures; ils aimaient à se servir de leur

(1) *Et quia hominum ingenia, qui Deum non timent,* DIABOLO SUADENTE, *multa mala excogitant, potest fieri ut qui tales homines liberos, necessitate cogente, in servos suscipiunt, in alteras partes illos dispendant et vendant; propterea, una cum consensu et fidelium nostrorum consilio, constituimus, quod* IN ANTIQUIS LEGIBUS *decretum invenimus, ut si hujusmodi personas aliqui aut ad extraneas gentes aut ad transmaria loca transferre aut venumdare præsumpserit, ipse qui hoc contrà statuta præsumpserit, constitutionem regii banni componat. Edictum Pistense*, art. 34. — Baluz., II, 192. — Pertz, III, 498.

(2) *Edictum Pistense*, art. 34. — *Formul.* Marculf. II, 28.

immense fortune pour réduire en servitude un grand nombre de chrétiens, contraints par la misère à vendre leur liberté. L'Eglise s'émut justement d'une situation si pénible pour ses enfants; elle intervint par ses conciles pour y apporter un remède; ainsi le troisième concile d'Orléans (1) défend aux Juifs d'exiger de leurs esclaves chrétiens des actes contraires à la religion; cette disposition qui garantissait la liberté de l'esclave dans le sanctuaire de sa conscience, le rendait plus respectable aux yeux de son maître lui-même; mais elle n'était pas suffisante; il fallait donner aux esclaves des Juifs le droit de recouvrer leur liberté; c'est ce que fait trois ans plus tard le quatrième concile d'Orléans (2) qui oblige les Juifs à se contenter d'une rançon convenable pour le rachat de l'esclave chrétien qui se sera enfui dans l'église. Cette disposition, en raison de la charité des fidèles, ouvrait à l'esclave une voie sûre et facile pour recouvrer sa liberté. Le même concile (canon 31) ordonne que le Juif qui aura perverti un chrétien soit condamné à perdre tous ses droits sur ses autres esclaves; nouveau gage de protection accordé à la liberté de conscience, ou bien nouveau moyen de recouvrer la liberté !

Vers la fin du même siècle, l'Eglise frappa un coup plus décisif afin de faire disparaître entièrement un mal humiliant pour les chrétiens. Un concile de Mâcon défendit expressément aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens, et permit de racheter au prix de douze sous, ceux qui se trouvaient en ce moment en leur possession (3); la même disposition fut prise également par le concile de Tolède (4).

Ces divers règlements n'avaient pris place que dans le droit canonique; le pouvoir civil appuyait sans doute de ses encouragements la facilité donnée aux affranchissements, et

(1) *Concil. Arelat.*, ann. 538, can. 13.
(2) *Concil. Arel.*, ann. 541, can. 30.
(3) *Concil. Matiscon.*, ann. 582, can. 16.
(4) *Concil. Tolet.*, ann. 589, can. 14.

permettait aux ministres de la religion d'exciter par leurs exhortations pathétiques la générosité des maîtres, afin de les porter à faire des sacrifices d'intérêt aux devoirs de la charité chrétienne; mais pendant longtemps aucune disposition particulière du droit civil n'avait confirmé l'autorité des lois de l'Eglise sur ce point. Charlemagne, le premier, imposa au maître, par rapport à son esclave, les mêmes obligations que contractait un parrain à l'égard du catéchumène qu'il présentait au baptême; toutefois ces devoirs nouveaux ne furent pas un obstacle aux affranchissements qui devinrent au contraire plus nombreux; les esclaves eurent le droit de se libérer en payant une rançon; lorsque le maître ne souscrivait pas aux conditions établies par la loi, alors, à défaut d'une famille qui le réclamât, l'esclave passait sous la tutelle de l'Eglise dans laquelle il avait recouvré sa liberté. « Si la manumission n'a » pas été faite dans l'église, ajoute la loi, la tutelle de l'es- » clave sera dévolue au prince, qui représentera sa famille » pour le protéger pendant sa vie, et qui recevra la composi- » tion ordonnée pour le meurtre d'un homme libre si l'es- » clave affranchi périt de mort violente. »

Les lois de Charlemagne renferment plusieurs autres dispositions tendant à abolir complétement, en droit, l'esclavage, qui en fait tombait en désuétude; la principale est celle qui défend de réduire les vaincus en esclavage; dans les âges précédents, le sort des vaincus avait toujours été la servitude; ce fut Charlemagne qui établit cette maxime jusqu'alors inconnue, que tout chrétien était essentiellement libre, et qu'il ne saurait y avoir de servitude sous la loi de grâce.

SECTION IV.

TRANSITION DE L'ESCLAVAGE AU SERVAGE ET A LA LIBERTÉ.

—

Les réformes lentes et progressives introduites par le Christianisme dans la condition des esclaves amenèrent, avec le temps, la transformation de l'esclavage, qui passa par le servage avant d'arriver à la liberté. Cependant, s'il faut attribuer cette nouvelle forme de la servitude à l'action de la religion chrétienne, on doit reconnaître que cette action fut merveilleusement secondée par l'influence des mœurs et des lois de la Germanie; ce sont, en effet, les peuples du Nord qui les premiers ont reconnu à l'esclave le droit de famille et de propriété (1), deux capacités devant lesquelles l'esclavage ne saurait se maintenir (2).

C'est donc par l'intervention de deux éléments que fut constitué le servage, terme moyen entre l'esclavage ancien et la liberté moderne : *l'élément chrétien,* qui limita insensiblement la puissance du maître sur les esclaves et finit par la réduire à de simples services ; et *l'élément germain* qui, en mettant l'esclave en possession du double droit de famille et de propriété, constitua sa personnalité et tendit à l'affranchir complétement. La reconnaissance pleine et entière de ces droits aurait suffi pour assurer aux esclaves le bienfait de la liberté; mais comme ils furent limités, quant à la propriété

(1) Tacit. Germ., 25. *Cœteris servis non in nostrum morem descriptis per familiam ministeriis utuntur; suam quisque sedem, suos penates regit. Frumenti modum dominus aut pecoris aut vestis, ut colono injungit, et servus hactenus paret. Cœtera domûs officia uxor ac liberi exequuntur.*

(2) L. VI; D. *De adq. rer. dom.* — Heineccius, *Elementa juris Germanici,* tit. I; *De prima hominum divisione.*

en particulier, les restrictions, derniers vestiges de la barbarie, créèrent cette condition mixte qui joua un si grand rôle au moyen âge : *le servage!* La transformation de l'esclave en serf était dans la logique générale des idées et des faits; la possession de l'homme par l'homme, ou l'esclavage, avait formé la base du système social des peuples de l'antiquité; la possession de l'homme par la terre, constituant le servage, devint l'institution caractéristique des races nouvelles qui avaient conquis le vieux monde; le Christianisme, après avoir employé huit siècles à combattre l'esclavage, se soumit à cette nouvelle forme sociale, moins opposée à ses principes de liberté, qui entrait de toutes parts dans la législation et dans les mœurs; en s'emparant du sol, les barbares avaient confondu dans leur nouvelle propriété tout ce qui s'y rattachait, les instruments d'exploitation, les troupeaux, les bâtiments, les hommes qui cultivaient la terre; ils finirent par s'identifier eux-mêmes avec la propriété territoriale; c'est ce qui produisit le système féodal.

Le servage était un progrès; il réhabilitait l'homme en lui donnant une personnalité; tandis qu'auparavant, l'esclave n'était qu'une chose, appartenant à son maître et confondu avec le capital, ou les instruments aratoires, le serf n'appartenait plus qu'à la terre, à laquelle son maître appartenait également. La première application de ce système remonte à la conquête des Gaules par les Francs; les vainqueurs, après s'être emparés des terres conquises, des instruments de travail, et de toutes les richesses créées, voulurent faire de la population indigène un complément du sol; ils arrivèrent ainsi à l'immobilisation du cultivateur, à son incorporation au sol; ils en firent un homme de glèbe. Tels furent les caractères qui constituèrent le servage; dès lors, la terre enveloppa toutes les existences, les grandes aussi bien que les petites.

Il y avait dans le servage différents degrés; la hiérarchie des personnes fut déterminée par la hiérarchie des terres,

divisées en terres sacrées, celles que possédait l'Eglise, en terres royales, celles qui relevaient de la couronne, et en terres privilégiées qui appartenaient aux différents fiefs. La condition des serfs de l'Eglise et des monastères, appelés *Ecclesiastica*, et des serfs du fisc, appelés *Fiscalini*, était meilleure que celle des serfs des autres propriétaires; ils pouvaient acquérir eux-mêmes une véritable propriété; les conciles du VIe siècle réclament en leur faveur la suppression des corvées arbitraires, et prononcent l'excommunication contre leurs oppresseurs (1). Les lois des Burgondes et des Ripuaires leur reconnaissent le droit de rendre témoignage en justice et de répondre dans leur propre cause (2). Les Capitulaires défendent de les réduire à l'état de serfs ordinaires et leur accordent le droit de passer de la servitude à la liberté, sans traverser une condition intermédiaire comme les autres serfs (3). Ces avantages se maintinrent aussi longtemps que dura le servage; les serfs de l'Eglise obtinrent dans la suite d'autres priviléges que saint Louis étendit encore lorsqu'il leur reconnut le droit d'être affranchis par une prescription de vingt ans (4).

Le servage est une institution tellement en opposition avec nos idées d'indépendance et de progrès, que son souvenir seul nous pèse; nous voyons toujours dans le serf un homme condamné au plus dur travail, exploité par un maître exigeant et avare, privé, en un mot, de toute spontanéité, de toute liberté; il est esclave ! Cependant il faut croire que, si sa condition dans les fiefs des seigneurs laïques était dure quelquefois, elle était bien adoucie dans les fiefs dépen-

(1) *Concil. Aurelan.* IV, ann. 541, c. XXIII. — *Concil. Tolet.*, ann. 589, c. XXI.

(2) L. *Burg.*, LX, 3. — L. *Rip.*, LVIII, 20, 21. — *Recueil des ordonnances*, t. I, p. 3.

(3) *Capitul.*, ann. 853, c. XII. — *Capit.* 868, c. XII. — Baluz., II, 364.

(4) *Etablissements*, liv. I, p. 391.

dant des églises, puisque, d'après le témoignage des anciens chroniqueurs, la plupart des petits propriétaires renonçaient à leur liberté, et transmettaient leurs biens aux abbayes, en se constituant volontairement *serfs de dévotion;* il y avait, nous l'avons dit, entre l'esclavage et le servage une très-grande distance; aussi l'Eglise, qui avait toujours combattu le premier, tolérait-elle le second, qui lui semblait moins en contradiction avec la loi chrétienne. La constitution de l'esclavage, condamnée par le droit naturel, devait provoquer les anathèmes d'une religion fondée sur l'égalité de tous les hommes par leur naissance; mais le servage ne tenait qu'à une forme sociale moins parfaite, et l'Eglise, en travaillant à réformer ses abus, laissait au mouvement naturel des idées et au progrès de la civilisation le soin de remplacer une institution *vicieuse* par une autre institution *moins imparfaite.*

Les progrès du servage furent rapides et universels; ce système, qui enveloppa bientôt les trois quarts de la population (1), constituait un obstacle permanent à l'unité nationale; aussi, les mœurs, les usages, les institutions, le lois, et jusqu'au langage, tout était local; chaque partie du territoire était gouvernée par un droit particulier, ou plutôt ne relevait que de la volonté individuelle du seigneur du lieu; on comprend aisément tous les abus qui devaient s'introduire à la faveur de cette espèce de droit coutumier, qui laissait le champ ouvert à l'arbitraire et aux spoliations des seigneurs; jamais peut-être, excepté dans les mauvais temps du Bas-Empire, les impôts ne pesèrent plus lourdement sur le peuple. La propriété du serf, grevée de services et de redevances au profit du maître, fut pendant longtemps dans une condition assez précaire; mais le progrès de la civilisation, et ce besoin de stabilité, sans lequel aucune industrie ne prospère, donnèrent plus de sécurité à cette possession, qui fut entourée de plus

(1) L'auteur de la *Théorie des lois de la monarchie française* évalue le nombre des serfs aux neuf dixièmes de la population.

sérieuses garanties, et par là, la situation des serfs fut améliorée et se rapprocha de celle des hommes libres recommandés.

Quant à certains droits seigneuriaux en opposition avec les bonnes mœurs, il n'est pas prouvé qu'ils aient jamais été rigoureusement exercés; la critique moderne a démontré que les préjugés populaires, sur ce point, n'ont aucun fondement sérieux (1); tout ce qu'on peut dire de plus sévère à ce sujet, c'est que ces droits n'avaient été établis que pour fournir aux seigneurs une occasion de plus de prélever un impôt sur des gens *taillables à merci de la tête jusqu'aux pieds;* ces redevances n'avaient, du reste, rien de plus onéreux et de plus exagéré que plusieurs impôts établis dans la société moderne.

Comme on a comparé souvent le servage à l'esclavage, il est important d'insister sur les deux différences essentielles qui séparent ces institutions.

La loi romaine ne reconnaissait pas le mariage des esclaves; pour cette classe d'hommes privés de tout droit, l'union des sexes n'était qu'un accouplement passager; comment le législateur, qui déniait à l'esclave sa qualité d'homme, lui aurait-il accordé la capacité de se lier par le contrat le plus important de la vie? Mais le Christianisme, qui imposait à tous les hommes la même loi, ne pouvait permettre au serf comme à son maître que le mariage indissoluble; il fallut donc que les seigneurs se soumissent à cette loi, et reconnussent l'indissolubilité des liens contractés par leurs serfs; par cette réforme, la qualité d'hommes leur fut restituée. Il est vrai que l'homme libre qui épousait une femme serve devenait serf, et que les enfants étaient assujettis à la condition de leur mère, selon l'axiome : *Partus sequitur ventrem ;* toutefois ces sortes d'unions ne pouvaient avoir qu'une influence heureuse sur les mœurs locales; elles devaient contribuer à faire tomber les pré-

(1) Voyez sur cette question l'ouvrage intitulé *Le droit du seigneur*, récemment publié par M. Louis Veuillot.

jugés qui avaient élevé un mur de séparation entre les différentes classes, et préparer ainsi l'affranchissement des serfs.

Un autre droit qui rendait la condition des serfs supérieure à celle des esclaves, c'était le privilége de porter des armes pour leur défense personnelle; souvent ils étaient conduits à la guerre, comme soldats, par leurs maîtres. Ce droit accordé au paysan devait relever à ses yeux sa propre valeur; appelé à défendre par les armes, au péril de sa vie, cette terre qu'il cultivait, il pouvait se regarder comme citoyen. Ce double droit d'occuper dans la société, par le mariage, une position reconnue civilement, et de veiller au salut de cette même société qui lui confiait le soin de sa défense, élevait le serf du moyen âge au-dessus de l'esclave des temps anciens; ce n'était plus cet être sans feu ni lieu, qui n'avait pas même un nom! c'était un homme! Seulement sa condition était inférieure à celle des hommes libres.

Le servage était une nécessité du système féodal; il servait de pierre angulaire à ce régime politique; aussi, les mêmes causes qui devaient porter des coups mortels à la féodalité, devaient également détruire la servitude; et parmi ces causes, la principale fut le grand mouvement des croisades.

L'Eglise, en enrôlant les peuples sous l'étendard de la croix, proclama l'affranchissement de tous les serfs qui prendraient la livrée sainte; elle demanda aux maîtres de renoncer à leurs droits, au nom du Dieu qui était le maître des seigneurs et des serfs; on sait avec quelle docilité sa parole fut entendue, avec quel zèle elle fut obéie; pour atteindre son but, elle n'eut pas besoin d'employer le commandement ni la menace : « Le père, » dit un auteur contemporain, n'osait s'opposer au départ de » son fils, la femme retenir son mari, le seigneur arrêter son » serf. Le chemin de Jérusalem était libre à tous, par la crainte » et l'amour de Dieu (1). » Comment la guerre sainte n'eût-

(1) *Belli sacri historia ab aut. incerto;* n° 1, ap. Mabillon, *Musæum Italicum*, t. I.

elle pas été le point de départ d'une ère d'affranchissement, quand on voyait toutes les classes se confondre, toutes les distinctions entre les hommes libres et les serfs s'effacer? Soit nécessité, soit sympathie, les seigneurs se rapprochèrent de leurs serfs qu'ils tenaient à ménager, au moment d'entreprendre ces expéditions lointaines; c'est là un des avantages les plus incontestables que produisirent les croisades.

« Le grand mouvement de la croisade, a dit M. Michelet, » ayant un instant tiré les hommes de la servitude locale, les » ayant menés au grand air, par l'Europe et l'Asie, ils cher- » chaient Jérusalem, et rencontrèrent la liberté! Cette trom- » pette libératrice de l'archange, que l'on avait cru entendre » en l'an mille, elle sonna un siècle plus tard, dans la prédi- » cation de la croisade. Au pied de la tour féodale, qui l'oppri- » mait de son ombre, le village s'éveilla. Cet homme impi- » toyable, qui ne descendait de son nid de vautour que pour » dépouiller ses vassaux, les arma lui-même, les emmena, » vécut avec eux, souffrit avec eux; la communauté de misères » amollit son cœur. »

Ce mouvement des peuples produisit aussi le mouvement des idées; les serfs se demandèrent si la suprématie des seigneurs n'était pas établie sur l'usurpation; ils commencèrent à comprendre que le servage les soumettait à une condition qu'ils ne devaient pas tolérer plus longtemps; ces idées, confuses d'abord, se développèrent ensuite; bientôt tous les efforts devaient se réunir pour les mettre à exécution; c'est peut-être là l'effet le plus sensible des croisades.

Cependant, un progrès remarquable dans la condition des serfs avait été accompli, dès le VIIIe siècle, par la transition de l'état de servage à l'état de mainmorte; dès cette époque, les affranchis mainmortables eurent le droit, non-seulement de posséder, à titre de propriétaires, leur pécule et les fonds à eux concédés en mainmorte, mais encore de les transmettre par succession à leurs descendants et même d'en disposer, à

cause de mort, en se conformant aux formalités prescrites (1). Pour comprendre l'avantage de cette faveur, il faut se rappeler que dans la société ancienne, gouvernée par le droit romain, l'esclave et son pécule étant, sauf une réserve insignifiante, la propriété du maître, il n'y avait pas possibilité pour lui de se racheter de sa misérable condition, tandis que dans la société nouvelle, formée sous l'influence du Christianisme, le pécule appartenant au mainmortable, put être employé par lui au rachat de son entière liberté.

Cette forme d'affranchissement, à laquelle l'Eglise prêta le concours le plus actif, se multiplia, surtout à partir du règne de Charles le Chauve; mais en s'étendant aux serfs de corps et aux serfs de la glèbe, elle ne mettait pas ceux qui étaient appelés à en jouir en possession d'une pleine liberté; c'était un dernier degré qu'il fallait franchir avant d'être libre; les nouveaux affranchis recevaient des fonds de terre, à charge de prestation et de services corporels; ils se rendaient tributaires, et par là, ils entraient dans une condition intermédiaire entre la servitude et la liberté; telle est la condition qu'on désignait sous le nom de *mainmorte;* elle ne tarda pas à s'acclimater en Europe; du neuvième au onzième siècle, le servage se transforma presque entièrement et fut remplacé par la condition des mainmortables (2).

Il existe sur ce genre d'affranchissement plusieurs monuments du plus haut intérêt; parmi les actes importants qu'on peut citer, on remarque un capitulaire de Charlemagne, de l'an 789, qui affranchit, après la victoire, les populations d'origine saxonne (3). On trouve encore, dans une savante dissertation du bénédictin D. Grappin, sur la mainmorte en

(1) *Formulæ veteres, append. ad Marculf.* XLVIII.

(2) J. Grimm, *Antiquités du droit germanique;* I, c. XLIV. — Muratori, *Medii ævi monumenta.* — M. Guérard, *Polypt. d'Irmin., proleg.*, p. 339.

(3) *Præcept. pro Truthm. comite,* ann. 789. — Baluz. I, 250.

Bourgogne, un diplôme de Louis le Débonnaire qui permet à l'archevêque de Besançon d'affranchir, dans son diocèse, les esclaves de l'Eglise (1).

Les mainmortables n'avaient pas ordinairement la disposition testamentaire de leurs biens lorsqu'ils mouraient sans enfants ou descendants directs; dans ce cas, leur succession revenait au fisc, à moins que le roi ne les eût affranchis, pendant leur vie, de ce droit éventuel de déshérence; nous avons une preuve de ce droit de la couronne dans une charte de Louis le Débonnaire qui contient un précieux document sur ce point: « Nous voulons, dit le prince, que si le mainmortable était prévenu par la mort, avant d'avoir pu faire tradition de ses biens propres, ou d'en avoir disposé selon les solennités d'usage, ni comte, ni vicaire ou centenier, ni juge, officier du fisc, ou toute autre personne ne s'empare de sa chose ou ne prétende l'occuper sous prétexte de la remettre en notre puissance, *comme c'est la coutume* (2).

Quant aux droits qu'avait le seigneur sur les biens de son serf, à sa mort, ils variaient à l'infini, suivant les temps et les pays où ils s'exerçaient. Dans plusieurs provinces, notamment dans la Bourgogne, qui a conservé plus longtemps la trace de cette institution, quand un chef de famille mainmortable mourait, ses héritiers donnaient au patron le plus beau meuble de la maison, ou, à défaut de meuble, la main droite du mort, qui, suivant D. Grappin, était le signe expressif que le patron n'en aurait plus aucun service. C'est de cet usage qu'est probablement venue l'expression de *mainmorte*, qui sert à désigner cette condition intermédiaire entre la servitude du moyen

(1) Consulter sur cette question : *Dissertation sur la mainmorte en Bourgogne* (mém. couronné), par D. Grappin, bénédictin, p. 45; et *Pièces justificativ.*, p. 108. — Le président Bouhier, *Commentaires sur la coutume de Bourgogne*, t. II, p. 429. — Dunod, *Mémoire du comté de Bourgogne.*

(2) *Praecept. imp.*, D. Bouquet, VI, p. 659.

âge et la liberté des temps modernes. D'autres droits insignifiants furent concédés aux seigneurs sur les biens de leurs serfs (1); nous n'avons pas à nous en occuper ici.

Telle est la marche progressive qu'a suivie la civilisation chrétienne avant d'arriver au degré de développement où nous la voyons maintenant; la prédication de l'Evangile servit de point de départ au progrès dont l'Eglise eut, pendant bien des siècles, la direction; c'est l'inspiration chrétienne qui entraîna les rois eux-mêmes dans le mouvement, comme l'attestent plusieurs monuments authentiques; ainsi Philippe le Bel publie, en 1311, une ordonnance dans laquelle il s'exprime en ces termes : « Attendu que toute créature humaine, qui est » formée à l'image de Notre-Seigneur, doit généralement être » franche par droit naturel, et, en aucuns pays, de cette na» turelle liberté et franchise, par le joug de la servitude qui » tant est haineuse, soit effacée et obscurcie; que les hommes » et les femmes qui habitent ès lieux et pays dessus dits, en » leur vivant soient réputés ainsi comme morts... (2). » Conséquent avec ses principes, Philippe le Bel avait déjà nommé des commissaires en Languedoc, avec plein pouvoir d'affranchir les serfs (3).

Mais la loi la plus célèbre sur cette matière est l'ordonnance de Louis le Hutin, du 3 juillet 1315, par laquelle la liberté est accordée à tous les serfs du domaine royal; nous n'avons plus de cette ordonnance que le préambule, dont les termes sont pleins de noblesse et de générosité : « Selon les lois de la na» ture, dit le roi, chacun doit naître franc... (4). » Cette ordonnance n'avait force de loi que dans le domaine du roi, n'ayant été rendue que par son conseil; mais le prince espé-

(1) Voyez *Du droit du seigneur*, par M. L. Veuillot; 1re partie, XI.

(2) *Recueil des ordonn.*, t. I, p. 653.

(3) *Recueil des ordonn.*, t. XI, p. 214.

(4) *Id.*, t. I, p. 583.

rait que les seigneurs seraient entraînés par son exemple, et rendraient la liberté à leurs serfs (1).

Il fallait que le servage fût bien enraciné dans le sol, puisque, malgré ces réformes, il se perpétua jusqu'à la révolution française ; on retrouve la pensée de Louis le Hutin exprimée près de cinq siècles plus tard par un de ses successeurs, en termes identiques ; Louis XVI rendit une ordonnance, en 1779, pour affranchir, dans toute l'étendue de ses domaines, les personnes et les biens de toute servitude et mainmorte personnelle, réelle et mixte, en exprimant également le vœu que ce bienfait s'étendît à tout le royaume. « Nous verrons avec satisfaction, disait le roi, que notre exemple et cet amour de l'humanité si particulier à la nation française, amène, sous notre règne, l'abolition générale des droits de *mainmorte* et de servitude, et que nous serions ainsi témoin de l'entier affranchissement de nos sujets. »

Dix ans plus tard, l'Assemblée nationale, par un décret du 15 mars 1790 (2), réalisait ce vœu si éminemment chrétien du monarque français ; par là, elle rendit à l'homme, dans sa plénitude, ce droit à la liberté qu'il tient de la nature et du Christianisme.

Les derniers vestiges du servage disparurent seulement à la suite de la loi rendue par l'Assemblée constituante, le 4 août 1790, qui proclama l'abolition de tous les droits féodaux.

En suivant les différentes institutions dont nous avons parlé, on voit que « peu à peu l'*esclavage* se changea en *servage*, lequel servage se convertit en *salaire*, lequel salaire se modifiera à son tour : nouveau perfectionnement qui signalera la troisième ère et le troisième grand combat du Christianisme (3).

(1) *Recueil des ordonn.*, t. I, p. 583 ; et t. XII, préf., 21.

(2) *Tit.* II, *art.* 1.

(3) Châteaubriand, *Etudes historiq.*, *Analyse raisonnée de l'hist. de France ; féodalité.*

TITRE III.

DE LA PROPRIÉTÉ.

Ce mot de propriété éveille dans l'esprit deux idées opposées. Il rappelle d'abord un fait aussi ancien que l'existence même de la société, et qui procède évidemment d'une loi fondée sur la nature de l'homme, puisqu'on voit par l'histoire que tous les peuples civilisés ont reconnu le droit de propriété, et l'ont appliqué avec des modifications déterminées par leur caractère particulier et le progrès de leurs mœurs et de leur législation; d'un autre côté, la propriété apparaît, dès le principe, avec tous ses vices; c'est elle qui arme les hommes les uns contre les autres; la possession d'un morceau de terre devient une cause de divisions, et souvent la jouissance du sol n'est achetée qu'au prix de guerres longues et sanglantes. On peut dire, l'histoire à la main, que la propriété et la guerre ont toujours marché de front; c'est pour conquérir des provinces que les peuples ont pris les armes, et que les hommes se sont déchirés, de telle sorte qu'il n'y a pas un lambeau de terre dont la possession n'ait été arrosée de sang; et alors même qu'elle n'est pas une cause de guerre, la propriété jette la division et la discorde au sein des familles; elle produit ces haines qui viennent s'exhaler dans le sanctuaire de la justice; les tribunaux sont continuellement occupés du soin de concilier les intérêts divisés, et la propriété à elle seule enfante plus de procès que toutes les autres causes réunies ensemble.

C'est en présence de ces désordres que de hardis novateurs, voulant détruire cette source d'abus et de crimes, ont attaqué le principe même de la propriété dans des systèmes où ils ont fait ressortir ses abus, pour conclure à son abolition. Ils ont invoqué, du reste, des motifs qui avaient quelque apparence de raison ; car la propriété ayant été, dans tous les temps, une cause de discorde parmi les hommes, et tous les efforts pour la perfectionner et faire disparaître ses abus ayant échoué, il semble que la cause de ces désordres tient à la nature même de la propriété, et non pas seulement à sa forme, et qu'ainsi, au lieu de chercher des perfectionnements impossibles, il faut supprimer le mal dans sa source en abolissant la propriété.

Ces raisons, toutefois, sont plus spécieuses que solides; aussi, le bon sens public a-t-il fait justice de ces exagérations qui tendent au renversement de tout ordre social; car, vouloir abolir la propriété, sous prétexte de détruire les vices qui lui sont inhérents, ce serait prétendre que pour en finir avec toutes les maladies et se débarrasser de toutes les infirmités de sa nature, l'homme doit recourir au suicide ! Encore une fois, le bon sens et la raison du genre humain protestent contre une pareille conclusion ; et de même que tous les efforts de la science médicale ont pour objet de guérir les maladies ou d'atténuer leurs effets pernicieux, sans que les médecins aient jamais la prétention de les faire disparaître; de même aussi les efforts du législateur doivent-ils se proposer de combattre les vices de la propriété sans qu'il soit possible d'arriver à la perfection, c'est-à-dire à une organisation sociale où la propriété n'entraîne pas quelques abus.

En entrant dans cette discussion, nous devons rappeler que le Christianisme n'ayant pas exercé sur la propriété une influence aussi directe que sur les autres institutions sociales, sur la famille ou sur l'esclavage, par exemple, il nous suffira

de présenter de courtes considérations sur l'origine du droit de propriété, en les faisant suivre d'un exposé rapide des doctrines de l'Evangile sur ce sujet; enfin, nous montrerons quelle fut l'organisation de la propriété ecclésiastique aux différentes époques de l'histoire.

CHAPITRE Ier.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LE DROIT DE PROPRIÉTÉ.

SECTION Ire.

ORIGINE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ.

L'origine du droit de propriété a soulevé de graves discussions entre les philosophes et les théologiens; les premiers la font remonter au droit positif; les seconds placent sa source dans la volonté de Dieu, manifestée dès le commencement du monde par la concession de la terre faite par le Créateur aux premiers hommes.

D'après le système des philosophes et des moralistes, le droit de propriété est une création sociale; dans le principe, la détention du sol fut un fait procédant de la force, et dont le maintien s'appuya sur la force; mais ensuite, la société, en s'organisant, obéit à une nécessité d'ordre et de conservation, en consacrant la possession du détenteur; alors *le fait* devint un *droit;* c'est donc la loi civile qui a créé la légitimité de la propriété; c'est elle qui lui donne naissance, qui étend ou restreint ses limites, et qui sanctionne ses priviléges.

Les théologiens, à leur tour, élèvent le principe de la propriété au-dessus du droit positif; ils lui assignent une origine divine; ils montrent, appuyés sur le récit de la Bible, le Créateur établissant l'homme maître du monde, et le mettant en

possession de la terre, sur laquelle il est appelé à exercer son empire (1); dans ce système, la propriété de la terre appartient à l'homme par l'ordre de Dieu, et, en exerçant ses droits, il accomplit le plan providentiel du Créateur; cela est tellement vrai, que Dieu a voulu consacrer les droits de la propriété dans le Décalogue, loi immuable, qui donne au principe posé dès l'origine une sanction et des garanties nouvelles, en laissant au droit positif, civil ou religieux, le soin de modifier la forme de la propriété, d'étendre ses priviléges ou de les circonscrire dans de plus étroites limites; ainsi, le Lévitique impose-t-il certaines restrictions à la propriété dans la loi célèbre du Jubilé, sans cependant porter atteinte au principe lui-même.

Voici en quels termes M. Rohrbacher expose le plan primitif du Créateur relativement à la propriété et son organisation chez les Hébreux : « L'homme ne tenant pas de lui-même son être, dit-il, il n'en tient pas non plus son avoir. A l'Eternel est la terre et tout ce qu'elle renferme; la terre est à lui parce que c'est lui qui l'a faite. Après avoir fait également le premier homme et la première femme, il leur dit : Croissez et multipliez, remplissez la terre et subjuguez-la. Tel est le droit originel de l'homme sur la terre. Dieu n'en restait pas moins le seul maître et propriétaire véritable. Il le fit bien voir, lorsqu'au déluge il bouleversa tout ce domaine avec les colons qu'il avait placés dessus. Noé fut le fermier de cette terre nouvelle. Il lui fut dit comme à Adam : Entrez-y et la remplissez; mais Dieu n'en reste pas moins le maître absolu d'assigner telle portion de la ferme totale à tels descendants du fermier primitif, ou bien de la leur ôter pour la donner à d'autres. Ainsi, il expulsa les Emiens et les Zomzommins, deux peuples géants, pour donner leurs terres aux fils de Loth il expulsera les Horréens de la montagne de Séir pour la don-

(1) *Terram autem dedit filiis hominum.* Ps. CXIII, v. 16.

ner aux enfants d'Esaü. Lui-même s'en explique lorsqu'il défend aux enfants d'Israël de toucher à ces trois lots, attendu qu'il ne leur y accordera pas la valeur d'un pied (1). L'héritage depuis longtemps promis à Israël, c'est la terre de Chanaan; elle sera partagée en douze lots, suivant le nombre des tribus, et chaque lot en autant d'autres qu'il y a de familles. Cet héritage passera de père en fils. Cette terre ne sera point vendue à perpétuité, dit l'Eternel; car elle est à moi, et vous êtes à mon égard des étrangers et des colons. C'est pourquoi tout le fonds que vous posséderez ne se vendra que sous la condition du rachat. Si votre frère, devenu pauvre, vend sa propriété, le plus proche parent pourra, s'il le veut, racheter ce que celui-là aura vendu. Que si l'homme n'a point de racheteur, mais qu'il trouve lui-même de quoi racheter, il comptera les années où il a vendu, et rendra à l'acheteur ce qui reste encore, et ainsi il recouvrera sa propriété. Mais s'il n'a pu trouver de quoi rendre, ce qui a été vendu restera dans la main de l'acheteur jusqu'à l'année du Jubilé; car, en cette année-là, tout bien vendu retournera au propriétaire qui l'avait possédé d'abord (2). Loi admirable d'humanité et de prévoyance. Chaque Israélite a son petit domaine qu'il est sûr de transmettre à ses descendants; c'est pourquoi il s'y affectionne, le cultive avec soin; pendant la paix, il s'y assied joyeux sous sa vigne et sous son figuier; dans un temps de calamité, sa vente temporaire lui est une ressource précieuse; jamais famille ne sera complétement ruinée; jamais on ne verra les propriétés territoriales concentrées dans la main de quelques riches; toujours il y aura, sous ce rapport, une certaine égalité entre tous les enfants d'Israël. L'industrie s'exercera à mieux cultiver le champ paternel, à élever des troupeaux dans les montagnes, à conquérir sur l'ennemi extérieur

(1) *Deuteron.*, cap. II.

(2) *Levit.*, cap. XXV, v. 23-28.

des terres nouvelles, à faire le négoce avec les peuples voisins (1). »

Ces deux opinions n'en forment réellement, au fond, qu'une seule; il est certain que la propriété est de droit divin; seulement elle procède de Dieu médiatement ou immédiatement. Dans le système des philosophes, la propriété repose bien sur une institution humaine; mais, comme elle est essentielle à la société qui ne saurait exister sans ce complément indispensable, on doit dire de la loi qui lie l'homme à la propriété ce qu'on dit de toutes les autres lois générales reçues et appliquées dans toutes les sociétés civilisées, à savoir, qu'elle n'a pu être établie que par Dieu lui-même, auteur et conservateur de l'ordre social; ainsi, même en supposant que la propriété n'a pour fondement que la loi civile, son origine remonte également à Dieu, qui se sert des hommes pour appliquer les lois qu'il a établies, et en ce sens on peut dire que la propriété procède médiatement de Dieu.

Les théologiens qui font dériver le droit de propriété de la volonté divine d'une manière immédiate, et qui soutiennent que Dieu lui-même a transmis à l'homme ses droits de créateur sur le monde physique, donnent à ce droit une base encore plus solide, il est vrai; et cependant, une fois ce principe établi, ses conséquences sont abandonnées à la volonté humaine, c'est-à-dire à la force ou à la justice, à l'arbitraire ou à la raison, selon celui des deux principes qui règne dans le gouvernement; d'où il suit, encore une fois, qu'au fond ces deux systèmes sont d'accord, et sur le principe lui-même et sur ses conséquences.

Quelle que soit, au reste, celle des deux opinions qu'on préfère, on est obligé d'admettre certains faits constants et avérés; en étudiant les annales du genre humain, on voit que l'appropriation du sol est un fait contemporain de la première

(1) *Histoire universelle de l'Église catholique*, t. I, liv. VII, p. 416-417.

société, que la science économique est forcée d'admettre comme un axiome sur lequel il n'y a pas de discussion possible, si l'on ne veut pas exposer à un péril imminent l'ordre social lui-même; ainsi, quelle qu'ait été l'origine de la propriété, ce droit fondamental une fois établi, et servant de point de départ, on doit reconnaître que sa transmission ne saurait être arbitraire ni dépendre de la force, de la ruse, ou de toute autre cause aussi peu morale; il faut donc que la propriété soit gouvernée par certaines lois; dès lors, il faut nécessairement admettre la légitime intervention de la loi civile dans toutes les questions qui intéressent sa forme particulière; c'est au *droit naturel*, antérieur à toute société, que remonte le droit de propriété dans sa source primordiale; mais c'est au *droit positif* qu'appartiennent ses transformations successives.

Si de ces considérations purement théoriques, nous passons à l'examen du rôle que la propriété a joué dans l'histoire, nous voyons qu'elle occupe une place immense dans le monde; la propriété exerce une très-grande influence sur la vie politique d'un peuple, sur ses mœurs, sur sa législation, sur ses destinées; elle domine tous les intérêts publics et privés; elle s'identifie avec les plus hautes questions gouvernementales; son organisation sert, pour ainsi dire, de pierre de touche à la stabilité d'un gouvernement, qui est fort ou faible selon que le principe de la propriété est respecté ou violé; en effet, *pouvoir* et *propriété* sont deux termes dont l'un implique pour ainsi dire l'autre. C'est entre les mains des détenteurs du sol que s'est toujours trouvé le pouvoir dans les sociétés anciennes et modernes. Quand la propriété est concentrée dans les mains du petit nombre des citoyens, le pouvoir est plus despotique, car la propriété étant jalouse et envahissante de sa nature, le pouvoir alors devient tyrannique et ombrageux; quand, au contraire, la division du sol appelle un plus grand nombre de citoyens à jouir des bienfaits de la propriété, le

pouvoir s'adoucit, se tempère. On connaît l'histoire des divisions intestines de l'ancienne Rome, ces luttes des classes inférieures contre les classes élevées, ces retraites du peuple sur le mont Aventin! C'est-là l'histoire de tous les âges; toujours la propriété a été la cause de troubles et de divisions entre les hommes; ce qui s'est passé à Rome s'est renouvelé depuis au moyen âge; la propriété devient alors le brandon de discorde entre les seigneurs féodaux et les serfs, comme, en 1789, cette même question soulève le Tiers Etat contre la noblesse et le clergé; de même encore, la révolution de 1830 fut produite par la réaction de la propriété industrielle, représentée par la bourgeoisie, contre les prétentions de la propriété territoriale détenue par l'aristocratie; et enfin, la révolution de 1848 montra aux prises le travail et le capital; la même question s'est alors débattue entre le prolétariat et la bourgeoisie! Au fond de toutes les révolutions sociales et politiques revient toujours cette même question : A qui appartiendra le sol? à qui appartiendra le pouvoir?

Entre le pouvoir et la propriété, il y a une solidarité intime; on ne peut attaquer l'un sans ébranler l'autre; tous les coups portés à l'autorité civile retombent en même temps sur la propriété, et, réciproquement, les attaques dirigées contre la propriété atteignent toujours un gouvernement; voilà ce qui explique les variations nombreuses qu'on remarque dans la législation de la propriété; lorsque les constitutions politiques changent plusieurs fois dans le même siècle, la propriété ressent le contre-coup de ces vicissitudes; les lois qui la régissent sont bouleversées; et tandis que la loi civile, qui détermine les formalités des divers contrats entre les citoyens, reste la même au fond et ne subit que des changements insignifiants et de pure forme, la propriété est atteinte par des transformations qu'on pourrait regarder comme de véritables révolutions; on reconnaît aisément, dans ses modifications, l'influence qui domine dans le gouvernement.

Nous venons de signaler la cause qui rend moins saisissable l'action du Christianisme sur la législation de la propriété. Quand il s'est agi précédemment des autres institutions sociales qui n'étaient pas sujettes aux mêmes vicissitudes, nous avons montré le Christianisme mettant à profit le temps et les circonstances pour arriver, par des réformes lentes et partielles, au but qu'il se proposait. Mais quant à la propriété, ses efforts pour faire pénétrer ses principes dans le droit civil ne pouvaient obtenir le même succès par suite de la mobilité des formes et des institutions politiques; et c'est là ce qui rend difficile l'étude de cette question; aussi, nous contenterons-nous, après avoir dit quelques mots sur le droit de propriété chez les Romains, de donner des explications très-succinctes sur la manière dont l'Eglise a entendu le droit de propriété, et sur les règlements qu'elle a établis pour administrer ses propres possessions.

SECTION II.

DE LA PROPRIÉTÉ CHEZ LES ROMAINS.

La législation de la propriété chez les peuples de l'antiquité portait l'empreinte de l'injustice et de la violence qui caractérisaient toutes les institutious sociales primitives. Contitué au profit d'un petit nombre de privilégiés, le droit de posséder s'appuyait sur la tyrannie, pour frapper d'exclusion l'immense majorité des hommes.

Ce caractère de la propriété se retrouve partout, chez les peuples de l'Orient comme chez les nations de l'Occident. En Egypte, par exemple, le roi seul était propriétaire du sol; ses sujets n'avaient qu'un usufruit toujours révocable à son gré.

Les grandes monarchies d'Asie étaient constituées sur la même base; maître absolu de la fortune immobilière, le souverain en disposait selon son caprice, réalisant ainsi les tristes prévisions de Samuel : « Le roi prendra ce qu'il y aura de meilleur dans vos champs, dans vos vignes et dans vos plants d'olivier, et il le donnera à ses serviteurs. Il vous fera payer la dîme de vos blés et de vos vignes pour enrichir ses eunuques et ses officiers (1). » Ces paroles du prophète n'eurent pas seulement leur application chez les Hébreux; elles se vérifièrent également chez les autres nations d'Asie, comme le remarque excellemment Bossuet : « Il ne faut pas s'imaginer, dit l'évêque de Meaux, que les autres royaumes d'Orient eussent une autre constitution que celui des Israélites. Lorsque ceux-ci demandèrent un roi, ils ne voulurent point établir une monarchie d'une forme particulière. Donnez-nous un roi, disent-ils, comme en ont les autres nations, et nous ferons, ajoutent-ils, comme tous les autres peuples (2). »

De l'Orient, ce système abusif de la propriété était passé en Occident, avec les modifications nécessitées par les divergences de caractère des divers peuples. Ici, la législation avait fait également de la propriété le monopole d'une classe de privilégiés, entre les mains desquels était concentrée la fortune publique. La loi, en frappant d'incapacité civile et politique les femmes, les enfants, les étrangers et les esclaves, avait prononcé contre ces quatre classes l'exclusion de tout droit de propriété. Du reste, les dispositions légales sur ce point particulier se rattachaient à un plan général, conçu et poursuivi avec une logique inflexible et invariable par ces fiers patriciens qui, de bonne heure, rêvèrent l'empire du monde; après s'être emparés du gouvernement, ils voulaient perpétuer dans leurs familles, avec le pouvoir, tous les droits qui lui sont inhérents; et, comme moyen d'assurer cette per

(1) *I. Reg.*, cap. VIII, v. 12 et s.
(2) 5e *Avertissement aux protestants.*

pétuité, ils avaient usurpé la richesse territoriale dont ils s'étaient constitués les détenteurs exclusifs. C'était pour assurer l'exécution de ce plan qu'ils avaient défendu le mariage entre les patriciens et les plébéiens ; la même cause avait fait prononcer l'exclusion de tout partage dans les successions contre les *cognats*, ou parents par les femmes, et même contre les *agnats*, ou parents par les mâles, qui étaient sortis de la famille par adoption ou par émancipation. Ces dispositions légales avaient eu pour conséquence de réduire de plus en plus le nombre des propriétaires, à ce point que, du temps de Cicéron, il y avait à peine à Rome, sur une population de douze cent mille habitants, deux mille propriétaires (1). Dans sa rigueur, la loi ne reconnaissait qu'une seule espèce de propriété : LA PROPRIÉTÉ ROMAINE, *dominium quiritum*. « Quiconque n'a pas ce domaine civil, politique, ce droit de la lance, cette propriété féodale, n'a point d'action civile pour revendiquer son bien ; et ce domaine, exclusivement romain et peut-être patricien, ne s'acquiert que par des moyens civils et solennels, ou au moins par des moyens primitifs, tels que l'*alluvion*. Ainsi la propriété, ses modifications, ses transmissions, sont essentiellement du droit civil et national, et le bienfait de cette institution sociale est refusé à l'étranger et même au Romain qui n'a point rempli les conditions de la loi (2). »

Ces rigueurs de la loi civile avaient souvent provoqué, de la part des plébéiens, d'énergiques protestations ; les violentes agitations qui menacèrent quelquefois l'existence même de la république sont du domaine de l'histoire ; aussi, passant rapidement sur une question qui n'a pour nous qu'une importance secondaire, nous nous contenterons de dire quelques mots sur la condition de la propriété sous Auguste et ses successeurs.

(1) *Vix esse duo millia hominum qui res habeant. De officiis,* II, 21.

(2) *Histoire du droit romain*, par M. C. Giraud ; 1re période ; section II, chap. II.

Au moment où l'empire romain succéda à la république, la fortune des particuliers se composait de deux espèces de biens : les uns qui étaient possédés en toute propriété, parce qu'ils avaient été originairement vendus par l'Etat, moyennant un prix une fois payé ; les autres qui faisaient toujours partie du domaine public et qui étaient détenus à titre de ferme. Mais depuis que les lois agraires étaient tombées dans l'oubli, et avaient été définitivement remplacées par le droit prétorien, ces derniers biens étaient devenus aussi inviolables que les premiers ; il n'y avait de différence entre eux que dans le nom et les formes de la transmission.

Le peuple, vaincu dans ses attaques contre la possession du domaine public, fut obligé de respecter cette possession à l'égal de la propriété des biens convertis en domaine privé. Alors il ne fit plus de différence entre ces deux sortes de biens. Excité par la misère, il confondit dans la même haine le domaine privé, contre lequel il n'avait jamais réclamé, et la possession du domaine public. La philosophie lui vint en aide en contestant la légitimité de toute propriété individuelle ; le stoïcisme, en particulier, proclama hautement le droit égal de tous aux biens de la terre.

« Le sort était jeté, dit un historien récent du droit ro-
» main (1) ; la propriété était mise en question ; les riches
» voulaient tuer les pauvres et les pauvres tuer les riches ; et
» les deux partis, ou plutôt les deux factions des riches et des
» pauvres, s'étaient déclaré une guerre à outrance où corps
» et biens devaient périr faute de vaincre ; c'était la lutte
» d'une société nouvelle contre une société vieillie. »

Des lois de proscription, d'extermination, sortirent de cette guerre acharnée (2) ; l'ordre ancien fut bouleversé, anéanti, et il y eut, à la suite, une nouvelle distribution de la richesse territoriale. Alors, le droit de propriété se reconstitua ; il de-

(1) Consulter M. Giraud, *Histoire du droit romain*.
(2) Heyne, *Opusc. academ.*, t. IV, p. 371 et suiv.

vint uniforme, absolu, et tel à peu près qu'il existe aujourd'hui. Mais ce nouvel ordre de choses fut long à s'établir; ce n'est qu'après bien des concessions et des réactions successives qu'il se trouva définitivement assis.

Le gouvernement avait commencé par s'occuper de la possession qui n'était protégée que par la jurisprudence arbitraire des préteurs; il lui avait donné une organisation plus régulière, qui l'élevait au rang de propriété véritable. Du temps d'Alexandre Sévère, cette organisation avait déjà reçu son complément.

C'est sous Honorius et Théodose (1) que la possession fut généralement convertie en pleine propriété (an 423). Cependant cet avantage ne s'étendait pas encore aux immeubles de tous les pays indistinctement. La constitution de Caracalla donnait bien le droit de cité à tous les sujets de l'empire, mais il ne paraît pas que ce droit ait rendu leurs terres, *ipso facto*, susceptibles de *dominium quiritarium;* il fallait, comme auparavant, que ces terres eussent en outre le *jus italicum* (2).

Il était réservé à Justinien (3) de faire disparaître les derniers vestiges de l'ancien droit quiritaire (de 530 à 539). Dès lors, il n'y eut plus de distinction entre les divers sujets de l'empire, et plus de trace de l'ancien domaine public; toutes les différences entre le sol italique et le sol provincial furent abolies, et la propriété se trouva partout constituée sur la même base et avec les mêmes garanties.

Cependant, comme nous l'avons dit, cette nouvelle organisation de la propriété ne se fit pas sans de violentes résistances. On eut à combattre, non-seulement les méfaits commis par les nombreux esclaves qui ravageaient les campagnes,

(1) *Cod. Theod.*, lib. II, tit. 23, 1.

(2) Schulting, *Opuscul. academ.*, 2. — 197. — Dion Cassius, lib. LXXVII, c. IX.

(3) Justin., *Instit*, lib. I, tit. 5, § 3, et alibi.

mais encore les attaques incessantes dont le principe même de cette organisation était l'objet de la part des novateurs; on eut à rassurer les curiales qui alimentaient le trésor par les lourds impôts qui grevaient leur propriété. La législation sur la pénalité limitaire fut donc révisée.

L'immolation expiatoire originairement portée contre l'infracteur de la loi des limites avait été remplacée, depuis la loi des Douze Tables, par une pénalité plus douce et complétement fiscale. Sous l'empire, la législation reprit son caractère de rigueur; elle renouvela la proscription terrible fulminée jadis par la loi de Numa. Nerva fit revivre la peine de mort contre les esclaves qui portaient une main sacrilége sur les limites; et Adrien, tout en tenant compte des circonstances dans l'application de la peine, lorsque le délinquant était un homme libre, le condamna cependant à être battu de verges. Enfin, des peines sévères furent aussi portées contre les *mensores* prévaricateurs, contre les hommes chargés de constater les limites des propriétés, *qui falsum modum dixerint* (1).

Cette législation rigoureuse peut être regardée comme une réaction contre les doctrines du stoïcisme, et peut-être aussi contre les idées nouvelles propagées par le Christianisme et sur lesquelles on cherchait à jeter la défaveur en les exagérant.

Un des principaux effets de la prédication de l'Evangile sur le point particulier qui nous occupe a été de généraliser la propriété, de renverser la barrière qui la rendait inaccessible à la grande majorité des hommes, et d'en faire, non plus le privilége de quelques-uns, mais le droit de tous. Les principes du Christianisme enserraient forcément cette conséquence. Quand le bienfait par excellence, la rédemption du monde, quand la possession des biens infinis de l'éternité était promise, non point

(1) Trotz, *De termino moto;* dans le vol. 2, t. I, du *Nouveau trésor* d'Oelrichs; p. 244, 255, 352. — *Digest.*, lib. II, tit. 6. — *Comment.* de Gluck.

à quelques hommes privilégiés, mais à tous les enfants d'Adam qui voudraient s'en rendre dignes, la possession de richesses que l'Eglise mettait à un rang bien inférieur ne pouvait rester un privilége; l'égalité de tous les hommes devant Dieu, qui avait pour conséquence l'égalité de tous les chrétiens entre eux, conduisait invariablement à l'égalité de tous les hommes devant la fortune. Aussi voyons-nous les empereurs chrétiens modifier de bonne heure la législation de la propriété, pour la rendre plus équitable. Par leurs soins, les exclusions prononcées contre les fils de famille sont effacées (1); les restrictions apportées aux droits des femmes disparaissent (2); le législateur reconnaît à l'esclave lui-même le droit d'hériter de son maître et de recouvrer la liberté par le seul fait de son institution comme héritier (3).

Il y a deux points particuliers sur lesquels la propriété réclamait une sécurité et des garanties qu'on lui avait toujours refusées : je veux parler des violences exercées par le pillage et la confiscation. Autrefois, quoique sous la garde du *dieu Terme,* le droit de propriété pouvait être impunément violé; le droit de la force s'emparait de la propriété, même la plus légitimement acquise. Ainsi, après la guerre, le vainqueur avait un droit absolu sur les biens du vaincu; de là, pour ce dernier, une source de ruine et de malheurs incalculables. Le Christianisme parvint à faire cesser cet état de choses, comme on le vit à l'époque des invasions, puisqu'alors les conquérants admirent les vaincus au partage général des terres que la victoire leur avait données (4). Depuis des siècles, l'idée même de la spoliation est devenue étrangère à nos mœurs; actuellement le vainqueur peut seulement réclamer du vaincu,

(1) *Instit.,* l. I, t. XXVI, 3.

(2) *Instit.,* l. I, t. XXVI.

(3) *Instit.,* l. I, t. VI.

(4) Les Bourguignons et les Visigoths laissèrent aux habitants de la Gaule le *tiers* ou le *quart* des terres conquises. Voyez Savigny, *Hist. rom.,* c. v.

à titre d'indemnité, une contribution de guerre; le général qui partagerait entre ses soldats les terres conquises serait mis au ban des nations civilisées.

D'un autre côté, le droit inique de la confiscation, inventé par les empereurs romains pour soutenir leurs prodigalités, portait encore une funeste atteinte au droit de propriété. Ce crime a disparu depuis longtemps, flétri par la conscience publique; et si, au milieu de nos révolutions, il a tenté de se montrer encore, il a dû prendre un masque et cacher son nom! tant nos mœurs actuelles sont opposées à tout ce qui peut porter atteinte aux droits légitimes de la propriété!

La civilisation chrétienne a donc élargi la base de la propriété. Est-ce à dire toutefois que notre législation actuelle soit irréprochable? est-ce à dire qu'elle ait atteint l'idéal de la perfection? nous ne le pensons pas; nous croyons même que le temps et l'expérience feront entrer dans la loi des dispositions qui rendront l'accès de la propriété plus facile encore et plus général. Ces réformes, nous les appelons de nos vœux, dans la persuasion que la sécurité des relations sociales et la stabilité des institutions politiques ont une relation intime avec la législation de la propriété, et que plus les lois qui la régissent sont équitables, plus aussi les gouvernements sont assurés de vivre en paix à l'ombre de ces lois protectrices.

CHAPITRE II.

DU DROIT DE PROPRIÉTÉ CHEZ LES PREMIERS CHRÉTIENS.

SECTION Ire.

DOCTRINE DE JÉSUS-CHRIST SUR LE RENONCEMENT A LA PROPRIÉTÉ.

La doctrine de Jésus-Christ relative à la propriété a donné lieu souvent à des discussions orageuses, qui plus d'une fois se sont terminées d'une manière sanglante; dans le passé, les Hussites, les Vaudois et les Albigeois, qui ont été les précurseurs de nos socialistes modernes, ont prétendu que l'Evangile condamnait le droit de propriété, et que celui-là seul était disciple de Jésus-Christ, qui renonçait, à son exemple, à toute espèce de possession immobilière. De nos jours, plusieurs écoles socialistes ont renouvelé la même erreur, et se sont appuyées sur l'Evangile pour réclamer l'abolition de la propriété, prétendant que le divin fondateur du Christianisme a condamné ce droit dont l'exercice entraîne tant d'abus et devient la cause de tant de crimes. De leur côté, les défenseurs de la propriété ont cherché dans l'Evangile la consécration de ce droit, et ils ont invoqué à l'appui de leur opinion, d'une part, la confirmation que Jésus-Christ avait donnée à la loi de Moïse, qui protégeait la propriété, et d'autre part, les anathèmes qu'il prononce, non pas contre le principe lui-même, mais seulement contre ses abus et ses exagérations, et qui laissent intact le droit de propriété. Examinons quelle

valeur nous devons attacher aux raisons qu'on fait valoir contre la propriété, ou en sa faveur, en étudiant l'Evangile sur ce point.

Toute cette discussion porte sur les paroles que Jésus-Christ prononça dans une circonstance connue ; laissons parler l'Evangile : « Alors un jeune homme s'approcha et lui dit :
» Bon maître, quel bien faut-il que je fasse pour acquérir la vie
» éternelle ? Jésus lui répondit : Pourquoi me demandez-vous
» quel bien vous devez faire ? ..... Si vous voulez entrer dans
» la vie, gardez les commandements. Quels commandements ?
» lui dit-il. Jésus lui repartit : Vous ne tuerez point ; vous ne
» commettrez point d'adultère ; vous ne déroberez point ; vous
» ne porterez point de faux témoignage ; honorez votre père
» et votre mère, et aimez votre prochain comme vous-même.
» Ce jeune homme répondit : J'ai gardé tous ces commande-
» ments dès ma jeunesse : que me reste-t-il encore à faire ?
» Jésus lui dit : Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce
» que vous avez, et donnez-le aux pauvres, et vous aurez un
» trésor dans le ciel ; puis venez et me suivez. Ce jeune
» homme, entendant ces paroles, s'en alla tout triste, parce
» qu'il avait de grands biens. Alors Jésus dit à ses disciples :
» Je vous dis en vérité qu'il est bien difficile qu'un riche
» entre dans le royaume des cieux (1). »

Dans ce passage célèbre, Jésus-Christ ne condamne pas le droit de propriété, et n'exige pas, comme condition essentielle du salut, le renoncement aux richesses ; ce qu'il condamne, ce sont les abus des richesses dont la possession entraîne les plus grands dangers pour le salut, et surtout empêche l'homme de s'élever jusque dans les régions de la perfection chrétienne. Quiconque veut arriver à la vie doit accomplir les commandements de Dieu ; voilà la règle invariable ; et parmi ces commandements, il en est un qui défend toute espèce de dom-

(1) S. Matth., cap. XIX, 17 ad 23.

mage à la propriété d'autrui : *Vous ne déroberez point;* tout homme qui viole cette loi se met en dehors de la voie du salut; on ne peut donc nier que Jésus-Christ, en rappelant ce précepte du Décalogue, ait voulu donner au droit de propriété une sanction surnaturelle, en l'appuyant sur l'autorité la plus élevée qui existe : la volonté de Dieu!

Jésus-Christ parle ensuite du renoncement à la propriété; mais il n'a garde de le rendre obligatoire; ce n'est qu'après avoir accompli tous les commandements, que les âmes généreuses qui veulent témoigner à Dieu leur ferveur pour son service, peuvent recourir à un moyen exceptionnel : le renoncement à la propriété, qui leur semble un obstacle à l'accomplissement de leurs vœux! Ainsi, quand, semblable au soldat qui, non content d'accorder à son chef une obéissance passive, s'élance au milieu des dangers pour prouver sa valeur, le chrétien lui aussi voudra faire quelque chose de plus grand pour le service de Dieu que la simple obéissance à sa loi, il trouvera un moyen de mettre à exécution ses sentiments généreux, par l'accomplissement d'œuvres plus excellentes, par le renoncement à la propriété, par le dépouillement libre et volontaire des biens de la vie; alors, il pourra dire avec les apôtres : « Voilà que nous avons tout quitté pour vous suivre (1). » Mais, encore une fois, son action sera entièrement spontanée et facultative, et c'est ce qui fera son mérite; son détachement volontaire aura une plus grande valeur aux yeux de Dieu qu'un acte ordinaire d'obéissance à ses commandements; ce sera une œuvre de perfection, puisqu'il est écrit : *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres.*

Quant aux anathèmes que Jésus-Christ prononce contre les richesses, ils s'expliquent assez par les obstacles que la possession des biens de la terre oppose à l'accomplissement de la

(1) Matth., cap. xix, v. 27.

loi de Dieu; ainsi, l'Eglise a-t-elle fait elle-même entendre, dans tous les temps, dans les écrits de ses docteurs, des paroles sévères aux hommes qui ne font pas de leur fortune l'usage que recommande la charité chrétienne; si le Sauveur a condamné les richesses, c'est qu'il savait que trop souvent la propriété a pour effet d'endurcir le cœur et de le rendre insensible aux souffrances du prochain; il savait que les richesses obscurcissent l'intelligence, et, qu'en rassasiant l'homme de jouissances sensibles, elles détournent son esprit de la pensée des biens surnaturels; car, « l'homme charnel ne conçoit point les choses qui sont de l'esprit de Dieu (1); » et voilà pourquoi Jésus-Christ ne s'est pas contenté de paroles pour éclairer les hommes sur les dangers des richesses; il a voulu les porter, par ses exemples, à dédaigner ces biens fragiles de la vie dont les voleurs peuvent nous dépouiller, que mille accidents peuvent ravir, et dont la possession même ne saurait combler les désirs insatiables de notre cœur; et comme, après tout, les biens du monde, étant bornés, ne sauraient appartenir qu'au petit nombre, tandis que l'immense majorité des hommes en est forcément exclue, Jésus-Christ a voulu étouffer au fond de nos cœurs des désirs impossibles à réaliser et supprimer en même temps une cause incessante de troubles, de divisions et de guerres, en donnant aux hommes la plus éloquente de toutes les leçons, la leçon de l'exemple; c'est pour cette raison qu'il a poussé la pratique du mépris des richesses jusqu'à ses dernières limites, et que, maître du ciel et de la terre, il a pu dire de lui-même : « Les renards ont leurs tanières; les oiseaux du ciel ont leurs nids : mais le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête (2). » Aussi, par ses exemples comme par ses instructions le divin fondateur du Christianisme a voulu porter les hommes au renoncement à la propriété, sans

(1) *I. Corinth.*, cap. II, v. 14.

(2) *Vulpes foveas habent, et volucres cœli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.* — Matth., cap. VIII, v. 20.

cependant aller jusqu'à faire de ce renoncement un devoir obligatoire pour ses disciples; il agissait en ceci, comme en tout le reste, avec une profonde sagesse; il savait, en effet, que non-seulement la propriété devient dans le monde une cause de discordes et de haines, mais encore qu'elle engendre les embarras et les sollicitudes de la vie, l'oubli de Dieu et le mépris de sa loi sainte. Il savait que les richesses, qui souvent ont leur source dans l'iniquité, conduisent à un dernier crime: l'idolâtrie! Le dieu des richesses, appelé dans l'Evangile *Mammon de l'iniquité* (1), chasse du cœur le Dieu véritable, seul digne des hommages et des adorations de tous les hommes (2); le culte du veau d'or remplace souvent le culte de Jéhovah! et c'est ce crime que Jésus-Christ a voulu stigmatiser; et c'est ce mal qu'il a voulu détruire dans sa racine en recommandant à ses disciples le mépris des richesses et de la propriété; c'est pour cette raison qu'il engage ses apôtres à n'avoir qu'une seule tunique, et à ne porter qu'un bâton dans leurs voyages; rien, en effet, n'eût été plus opposé au succès de leur œuvre que l'attachement aux biens de la vie; aussi professent-ils toujours eux-mêmes le mépris de la propriété (3). C'est donc sous l'inspiration de ces exemples et de ces leçons que le Christianisme naissant s'est efforcé de combattre le mal qui dévore les sociétés, en prêchant aux hommes ses doctrines de renoncement volontaire aux biens qui passent, pour les engager à poursuivre la possession des biens qui ne passent pas; mais, comme il attaquait le mal le plus enraciné dans le cœur de l'homme, tout ce que la prudence lui permit de faire, ce fut de réaliser parmi les premiers chrétiens le vœu de l'Evangile, comme nous allons le montrer, et de combattre par la prédication les abus et les dangers de la propriété.

(1) *Mammona iniquitatis*. Luc., c. XVI, v. 9.

(2) *Non potestis Deo servire et mammonæ*. — Matth., c. VI, v. 24. — Luc., c. XVI, v. 13.

(3) *Philipp.*, cap. III, v. 8.

Jésus-Christ a donc condamné la propriété, en ce sens qu'elle oppose un des principaux obstacles à l'œuvre de Dieu et à l'accomplissement de sa loi sainte ; mais il est impossible de trouver dans l'Evangile une condamnation absolue des richesses, car alors il y aurait contradiction entre la loi nouvelle et la loi ancienne, puisque nous voyons dans l'Ancien Testament plusieurs personnages riches, tels que les patriarches, qui sont cependant de grands serviteurs de Dieu, justement vantés pour leurs vertus.

Il ressort de ces explications, que Jésus-Christ, et après lui ses apôtres, ont condamné la propriété parce qu'elle est opposée à la perfection chrétienne, et qu'elle devient un embarras pour le chrétien qui veut servir Dieu avec générosité ; mais aucune de leurs paroles n'autorise à soutenir qu'il y ait incompatibilité entre la possession des biens de la terre et l'accomplissement des préceptes de l'Evangile. On peut donc répéter à ce sujet l'observation qui a déjà été faite précédemment, à l'occasion d'autres usages généralement admis, quoique traités avec sévérité par les Pères de l'Eglise, et dire que par leurs anathèmes contre les richesses, Jésus-Christ et ses apôtres ont voulu éloigner les fidèles d'un danger qui compromet le salut, et qu'après eux, l'Eglise a blâmé les richesses, comme elle a blâmé les secondes noces, comme elle a blâmé encore l'usage des spectacles, des bains, des parfums, non pas comme défendus d'une manière absolue, mais comme indignes d'un chrétien qui doit tendre à la perfection, et mépriser les recherches de la sensualité dans lesquelles il y a toujours quelque danger pour le salut.

Il y aurait donc exagération à soutenir que le Christianisme a condamné la propriété d'une manière rigoureuse ; on trouve, sans doute, soit dans l'Evangile, soit dans les écrits des Pères, des paroles sévères contre la propriété, mais jamais une sentence portant une condamnation formelle des richesses. La tradition ecclésiastique tout entière proteste contre les sys-

tèmes qui veulent trouver dans l'Evangile ou dans les ouvrages des Pères de l'Eglise une doctrine qui conduirait à l'abolition de la propriété. L'Eglise, d'ailleurs, n'a-t-elle pas consacré souvent le principe de la propriété? N'a-t-elle pas reconnu et proclamé l'égalité de tous les hommes devant la propriété, quand elle a travaillé à réhabiliter le pauvre, c'est-à-dire, à faire reconnaître ses droits à la propriété? quand elle s'est efforcée d'affranchir l'esclave et de le mettre en possession du même droit de propriété?

Quand on considère ce qu'est devenue la propriété chez les nations chrétiennes, on voit qu'elle a un caractère moins exclusif que chez les peuples païens. Dans l'antiquité, la propriété était le privilége des seuls hommes libres; et, comme les citoyens ne formaient qu'une faible minorité dans la population, il en résultait que le petit nombre seulement avait droit à la propriété territoriale; et encore pour la plupart ce droit n'était pas un fait; on peut dire que le nombre des privilégiés était extrêmement limité. Dans la société chrétienne, au contraire, la catégorie des hommes qui ont accès à la propriété va sans cesse s'élargissant; en même temps qu'il s'efforçait de détruire l'esclavage, le Christianisme travaillait à étendre à un plus grand nombre le privilége de la propriété; et lorsqu'il perfectionna le servage, il étendit encore la propriété; car, qu'était-ce que le servage, sinon le droit de propriété admis en faveur des esclaves?

On pourrait multiplier les preuves à l'appui de cette vérité; ce qui précède suffit pour montrer les sages limites dans lesquelles Jésus-Christ et son Eglise ont su circonscrire un droit, légitime dans son principe, mais excessivement dangereux dans son application; les doctrines du Christianisme ont su éviter par là toutes les exagérations; elles portent le cachet d'une prudence et d'une sagesse qui commandent notre soumission et notre respect filial.

SECTION II.

APPLICATION DE LA DOCTRINE DE JÉSUS-CHRIST SUR LA PROPRIÉTÉ, DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE.

—

Dès l'origine, les tendances spiritualistes des chrétiens les portèrent à mépriser les biens de la terre, et à en faire volontiers le sacrifice toutes les fois que l'intérêt de leurs frères le demandait ; des hommes continuellement occupés des choses du ciel devaient traiter avec indifférence tout ce qui se rapportait uniquement à la vie présente ; c'est ce qui explique ce détachement de ce qu'ils possédaient, si universellement pratiqué par les fidèles ; une autre cause les engageait encore dans cette voie : leur religion, en effet, en leur apprenant qu'ils étaient tous frères, leur enseignait à compatir aux misères de ceux qui souffraient de la pauvreté ; ils regardaient comme la première de leurs obligations de soulager toutes les infortunes, et ils tenaient à honneur qu'il n'y eût pas de pauvres parmi eux ; ce double sentiment, de mépris des biens de la fortune d'une part, de solidarité entre tous les chrétiens de l'autre, produisit une institution célèbre, qui a été l'objet de cent interprétations diverses, je veux parler de cette communauté de biens rêvée par Platon, qui fut réalisée et mise en pratique par les fidèles de l'Eglise naissante, et qui porta les premiers prosélytes à vendre leurs biens et à en apporter le prix aux apôtres, pour se contenter d'une part seulement dans la distribution commune.

On distinguait à cette époque deux sortes de fidèles : les uns qui, se dépossédant eux-mêmes, vendaient leurs biens, et en apportaient le prix aux apôtres, chargés d'en faire la distribution aux membres de la communauté ; les autres qui,

tout en admettant le principe de la solidarité, retenaient néanmoins la propriété de leurs biens, et en mettaient seulement l'usage à la disposition de tous.

Le renoncement à la propriété individuelle fut toujours regardé comme le signe de la plus haute perfection, parce qu'il annonçait un plus grand détachement des choses qui passent; il montrait aussi un plus grand zèle pour mettre en pratique les conseils et les exemples de Jésus-Christ. La ferveur des premiers chrétiens en porta donc un très-grand nombre à embrasser la pauvreté volontaire, ou plutôt à quitter l'aisance et le luxe que donnent les richesses pour se réduire à la condition commune, c'est-à-dire à un genre de vie qui, en leur assurant le nécessaire, devait faire cesser la pauvreté de leurs frères.

On connaît le passage du livre des Actes qui raconte comment fut établi cette espèce de communisme volontaire entre les fidèles : « Ceux qui croyaient, dit l'historien, étaient tous » unis ensemble, et tout ce qu'ils avaient était commun » entre eux. Ils vendaient leurs terres et leurs autres biens, » et ils les distribuaient à tous, selon le besoin que cha- » cun en avait (1). » Et plus loin l'écrivain sacré montre comment était appliqué par les apôtres ce système de solidarité : « Toute la multitude de ceux qui croyaient, est-il écrit, » n'était qu'un cœur et qu'une âme : nul ne considérait ce » qu'il possédait comme étant à lui en particulier; mais » toutes choses étaient communes entre eux... Car il n'y » avait point de pauvres parmi eux, parce que tous ceux » qui possédaient des fonds de terres ou des maisons les » vendaient et en apportaient le prix, qu'ils mettaient aux » pieds des apôtres, et on le distribuait ensuite à chacun » selon qu'il en avait besoin (2). »

(1) *Act. apost.* c. II, v. 44, 45.

(2) *Act. apost.*, cap. IV, v. 32, 33 et 35, 36.

Cependant le renoncement à la propriété était de pure faculté seulement, comme le prouve l'histoire qui vient ensuite :

Un homme, nommé Ananie, avait vendu un fonds de terre; et de concert avec Saphire, sa femme, il dissimula une partie du prix qu'il avait reçu. Saint Pierre lui reproche son mensonge, mais il reconnaît en même temps le droit qu'avaient cet homme et cette femme de garder le prix qu'ils avaient reçu : « Ce fonds de terre, leur dit-il, ne demeurait-il pas toujours » à vous, si vous aviez voulu le garder? et après même l'avoir » vendu, le prix n'en était-il pas encore à vous (1)? » On voit par là que le renoncement à la propriété individuelle était volontaire; cette loi était adoptée librement par les fidèles de l'Eglise de Jérusalem.

Plus tard, soit que le zèle des premiers chrétiens se fût ralenti, soit que l'accroissement de la société chrétienne ait opposé des obstacles insurmontables à la vie commune, soit enfin que l'abolition de la propriété ait rencontré dans le cœur humain de trop vives résistances, ce système de communauté fut abandonné; on pourvut alors aux besoins des pauvres par d'autres moyens de secours et d'assistance mutuelle; la loi chrétienne obligeait les fidèles à se regarder comme frères et membres d'une même famille, et à rester unis par l'esprit et par le cœur comme ils l'étaient par la profession de la même foi et la participation aux mêmes biens spirituels.

L'Eglise, en favorisant ce mouvement de fusion entre toutes les classes de la société, voulait réaliser le règne de Dieu sur la terre, et réunir tous les hommes par les liens d'une charité commune; c'est dans ce but qu'elle avait établi la communauté de biens au commencement, et, plus tard, ce système d'assistance mutuelle par lequel les riches se dépouillaient volontairement d'une partie de leurs biens pour faire

(1) *Act. apost.*, c. v, v. 4.

d'abondantes largesses en faveur des pauvres. Le pape Urbain Ier nous fait connaître, en ces termes, tout le système d'économie politique des premiers âges du Christianisme : « Vous n'ignorez pas, dit-il, que jusqu'ici la vie commune » a été en vigueur entre les bons chrétiens, et elle l'est en» core aujourd'hui, grâce à Dieu, surtout parmi ceux qui » ont été élus dans le partage du Seigneur, c'est-à-dire » parmi les clercs.... Les prêtres, les lévites et les autres » fidèles reconnurent qu'il y aurait plus d'avantage pour » eux-mêmes et pour leurs frères, au lieu de vendre leur hé» ritage et leur champ, de les transmettre aux Eglises qui » étaient présidées par les évêques; d'autant qu'avec le re» venu de ces terres, aussi bien dans le présent que dans » l'avenir, les fidèles, qui menaient la vie commune, seraient » à même de pourvoir plus abondamment à leurs besoins » qu'avec le prix de la vente; les chrétiens commencèrent » ainsi d'immatriculer aux églises les biens et les terres dont » ils avaient d'abord coutume de se défaire, et se mirent à » vivre sur le produit de ce fonds social. Il en résulte que les » fidèles, et les évêques qui sont leurs économes, doivent » fournir à tous ceux qui veulent mener la vie commune, » toutes les choses nécessaires, comme ils le jugeront le » plus convenable, et de manière à atteindre ce résultat, » qu'il ne se rencontre plus un pauvre parmi eux. »

L'Eglise tendait à rétablir l'équilibre entre les différentes classes de la société; elle agissait dans cette pensée que Dieu, en appelant tous les hommes à la vie, veut leur assurer la subsistance; si donc il arrive que quelques-uns manquent des choses nécessaires, c'est que d'autres possèdent le superflu; elle demandait donc à ceux qui ont trop, de venir en aide à ceux qui n'ont pas assez; et l'appel qu'elle faisait au nom de la charité chrétienne était entendu; cet empressement des chrétiens à soulager les infortunes était un fait reconnu et admiré par les ennemis de la religion eux-mêmes :

« C'est une chose inouïe, dit à ce sujet Lucien (1), que l'em- » pressement de ces hommes : quand quelques-uns d'entre » eux sont tombés dans le malheur, ils n'épargnent rien. » Ces misérables se figurent qu'ils vivront après leur vie. » Ils méprisent la mort, et plusieurs s'abandonnent volon- » tairement aux supplices. »

Les dons des fidèles s'appelaient offrandes, oblations, parce qu'ils étaient en quelque sorte offerts au Seigneur. On prélevait sur ces offrandes une part convenable pour les dépenses du culte, et l'entretien de l'évêque et des prêtres ; le reste était le patrimoine sacré des pauvres (2); on s'en remettait à la discrétion de l'évêque pour ouvrir le trésor de l'Eglise aux veuves, aux orphelins, aux malades et aux vieillards de la communauté, pour soulager les étrangers et les pèlerins, pour adoucir les maux des prisonniers et des captifs (3). Ces dons volontaires ayant accru considérablement les richesses de l'Eglise, les évêques purent venir en aide à toutes les misères ; ainsi, sous le règne de l'empereur Dèce, l'évêque de Carthage trouva dans les trésors de son Eglise des sommes assez considérables pour racheter un grand nombre de chrétiens de Numidie, qui avaient été emmenés captifs par les barbares du désert (4). Ces biens étaient donc employés au soulagement de toutes les infortunes, et quiconque aurait osé leur donner une autre destination se serait rendu coupable de sacrilége.

Les terres étaient cultivées par les hommes valides faisant partie de la communauté, car le travail fut toujours regardé comme obligatoire par l'Eglise, qui condamnait l'oisiveté et repoussait le parasitisme : « Ceux qui ne veulent point travail-

(1) Lucian., *In peregr.* — Julien l'Apostat rend le même témoignage aux chrétiens. Voyez *Œuvres de Julien*, édit. de Spanheim, p. 305, lettre 49.

(2) S. Justin., mart., *Apolog.* maj., c. LXXXIX. — Tertull., *Apologet.*, c. XXXIX.

(3) S. Justin. *loc. cit.* — Tertull., *loc. cit.*

(4) S. Cyprian., *Epist.* 62.

» ler, dit un concile, abritent leur paresse derrière une fausse
» et mauvaise interprétation de cette parole du Christ : *Ne*
» *soyez pas inquiets des besoins de la vie matérielle comme*
» *font les païens, car votre Père céleste connaît tous vos be-*
» *soins; c'est pourquoi ne vous inquiétez point pour le len-*
» *demain* (1); comme s'il ne fallait pas que les chrétiens s'ap-
» pliquassent à cultiver la terre et à travailler : c'est, au con-
» traire, Dieu qui donne l'accroissement et le fruit du tra-
» vail. »

Un commerce généreux de charité unissait entre elles les provinces les plus éloignées, et les Eglises pauvres trouvaient des ressources abondantes dans les aumônes des sociétés plus opulentes, qui subvenaient avec joie aux besoins des frères tombés dans le dénûment. Denys de Corinthe vante, en termes pleins de reconnaissance, la générosité des Romains à l'égard du peuple qui lui était confié (2). Cette noble émulation, pour venir en aide à toutes les misères, faisait l'admiration des païens eux-mêmes, et contribua efficacement aux progrès du Christianisme dans le monde.

Tous les chrétiens n'avaient point embrassé la vie commune ; il n'y avait que les plus parfaits ; mais les autres étaient invités à se rapprocher le plus possible de cet état que l'Eglise considérait alors comme le plus excellent ; c'est même à ce désir qu'elle avait de resserrer les liens de la charité entre les fidèles, et de les porter à vivre dans la plus étroite union, qu'on doit une institution qui joua un grand rôle dans l'Eglise primitive : je veux parler des agapes.

Le repas étant considéré comme le lien de la fraternité entre les chrétiens, les apôtres crurent devoir établir l'usage de ces repas qui, pris en commun, servaient à rapprocher les hommes et à cimenter l'union entre les différentes classes. Ils pensaient que soumettre les fidèles au même régime, c'é-

(1) S. Matth., c. VII, v. 31, 32.
(2) Apud Euseb., *Hist. eccles.*, lib IV, c. XXIII.

tait les prédisposer à croire et à penser de la même manière; telle est la raison principale qui perpétua si longtemps un usage opposé à nos mœurs actuelles, mais servant alors à entretenir parmi les chrétiens l'unité de doctrine et l'égalité des conditions; aussi ne doit-on pas s'étonner de la persistance de l'Eglise à garder cette coutume; pendant longtemps le signe de l'anathème était l'exclusion de la table commune, comme le signe de la réconciliation était le retour à cette même table.

La distinction entre les deux sortes de fidèles dont les uns avaient renoncé au droit de posséder, tandis que les autres mettaient seulement en commun l'usufruit de leurs biens, se reproduit dans la forme même des agapes; dans quelques églises, les frais de la table commune étaient à la charge de la caisse de la société; dans d'autres, au contraire, les fidèles apportaient, chacun de son côté et suivant ses moyens, les aliments qui devaient être servis à tous; c'est à cette dernière sorte de repas que saint Paul fait allusion quand il reproche aux riches de manger à part sans attendre les pauvres, et de découvrir ainsi les tables de ce qu'ils y avaient apporté eux-mêmes (1).

Dans les commencements, les convives furent autorisés à emporter les restes du repas, pour les infirmes et les convalescents qui auraient été exposés à souffrir de la faim dans leurs maisons, sans ce secours; cet usage ayant dégénéré en abus, défense fut faite, dans la suite, aux convives de rien emporter, sauf à pourvoir d'une autre manière aux besoins des absents.

L'usage des agapes se perpétua longtemps dans l'Eglise, malgré les abus qui s'y introduisirent; les riches cependant ne tardèrent pas à s'éloigner de ces tables, auxquelles ne s'asseyaient plus que les malheureux et les pauvres; en vain les

(1) *I. Corinth.*, cap. XI, v. 21.

conciles prononçaient-ils l'anathème contre ceux qui méprisaient les agapes et qui s'abstenaient, par orgueil, d'y assister ; le refroidissement de la charité parmi les chrétiens finit par faire tomber en désuétude cette vieille institution ; on en retrouve encore quelques vestiges au moyen âge, mais ce n'était plus qu'une image pâle et défigurée de l'antique coutume ; le cadavre s'était conservé, mais l'âme lui manquait !

Le système primitif de l'Eglise sur la propriété dut exercer, plus tard, une grande influence sur la société chrétienne ; il apprit aux fidèles à combattre l'attachement excessif aux biens de la terre, à pratiquer le désintéressement et la charité à l'égard de leurs frères ; enfin, il devint le fondement de la vie cénobitique, et donna naissance à ces ordres religieux, qui, par leurs vertus, par leurs travaux, par leur vie tout entière, rendirent, à différentes époques, les plus éminents services à la société et à la civilisation.

CHAPITRE III.

ORGANISATION DE LA PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE.

Au milieu de la confusion qui accompagna la chute de l'empire romain et qui suivit les invasions, les vieilles institutions de la société disparurent; tous les éléments de l'ancienne civilisation furent emportés; l'Eglise seule resta debout, et ses institutions servirent de lien entre la société qui disparaissait et la société qui allait se former; depuis le IVe jusqu'au VIIIe siècle, elle seule eut véritablement une organisation régulière, et pendant que tout était mobile et variable dans les institutions civiles, le gouvernement ecclésiastique seul avait acquis une stabilité qui lui donnait la plus grande et la plus légitime influence sur la société.

Parmi les institutions de l'Eglise qui méritent de fixer notre attention, nous devons placer ici la constitution de la propriété ecclésiastique, à laquelle la législation civile emprunta dans la suite plusieurs de ses dispositions, et qui occupe une place importante dans le droit canonique.

SECTION Ire.

DE LA PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE AVANT LES INVASIONS.

Etablie de Dieu pour le gouvernement spirituel de la société, l'Eglise a pour mission de s'occuper surtout des intérêts surnaturels confiés à ses soins, et quand Jésus-Christ disait à

ses disciples que son royaume n'est pas de ce monde, il voulait leur apprendre à mettre de côté les soins et les préoccupations de la vie présente, et à n'avoir en vue que les grands intérêts véritablement dignes de la sollicitude du chrétien, les intérêts de la vie future. Cependant, comme elle exerce son action au milieu du monde, l'Eglise est obligée d'aller chercher ses ministres parmi des hommes soumis, comme leurs semblables, aux exigences de la vie matérielle, et elle doit s'occuper de leur procurer les ressources nécessaires aux besoins de cette vie; elle ne peut donc accomplir son œuvre qu'à la condition de trouver dans la société religieuse les moyens de soutenir ses charges; ces ressources qui, dans les différents siècles, ont été très-abondantes, constituent la propriété ou le domaine ecclésiastique, qui fut gouvernée par une législation spéciale dont nous allons étudier les principales dispositions.

Dès les premiers siècles, les offrandes volontaires des fidèles devinrent la source principale, et même unique pendant les persécutions, de la propriété ecclésiastique. Ces offrandes furent si abondantes que, dès le IIIe siècle, les richesses dont disposait le clergé lui avaient permis d'élever des églises de toutes parts, dans l'Orient et l'Occident. Mais la persécution, soulevée l'an 303 par Galère et Dioclétien, porta bientôt un coup fatal à ces premiers monuments de la foi des fidèles; les édits impériaux ordonnèrent que toutes les églises seraient rasées, et que leur sol et les domaines qui en dépendaient seraient confisqués au profit du fisc, incorporés au domaine des cités, ou vendus à des particuliers (1). La destruction commença par l'église de Nicomédie, et de toutes parts on ne vit qu'incendie et ruines dans l'univers romain. Cependant, l'édit ne fut pas exécuté partout avec la même rigueur; la tolérance de quelques gouverneurs plus indulgents épargna

(1) Lactant., *De morte persecut.*, nos 14, 15.

plusieurs provinces, surtout dans les Gaules, où Constance Chlore préserva de la persécution les personnes et les propriétés des chrétiens; mais dans presque toutes les autres parties de l'empire, les biens des chrétiens qui refusaient de sacrifier aux faux dieux, et même ceux des personnes qui donnaient asile aux proscrits, furent frappés de confiscation (1). L'œuvre de destruction achevée, le sol des églises et les possessions qui en dépendaient furent réunis au domaine impérial ou municipal; cette mesure était grave; nous la faisons remarquer comme la première atteinte portée dans le monde, par un gouvernement régulier, au droit de propriété. Dans les âges précédents, la propriété avait été plusieurs fois mise en question par les convoitises aveugles des peuples, par l'ambition révolutionnaire de ses tribuns, ou par la vengeance des dictateurs qui avaient usurpé le pouvoir; les mesures exceptionnelles trouvaient leur excuse, et presque leur justification, dans le désordre et l'anarchie de la situation politique. Mais ici, ce fut un gouvernement normal et conservateur qui prit l'initiative de la violation du droit de propriété, et ce mépris des lois sociales et des droits acquis retombait sur le domaine ecclésiastique! Si nous insistons sur ce point, c'est afin, non pas de justifier, mais d'excuser les représailles qui eurent lieu bientôt après; nous constatons ce premier excès, non point pour amnistier les fautes de la réaction chrétienne qui suivit de près, mais pour en faire connaître la cause, et pour plaider en sa faveur au moins les circonstances atténuantes.

Moins de vingt ans après l'édit de Dioclétien, Constantin imposait, par une loi, l'obligation aux cités de restituer aux églises les biens qui leur avaient été injustement attribués : « Nous avons résolu dans notre pensée, dit l'empereur dans l'édit rendu à ce sujet, que les choses possédées antérieure-

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, lib. VIII. — Fleury, *Hist. ecclés.*, liv. VIII, ch. XXVIII, XXXVIII.

ment par les Eglises retourneraient au droit des Eglises; faites-leur donc restituer promptement celles de leurs possessions incorporées à des cités ou à d'autres lieux, et retenues par des citoyens ou d'autres personnes (1). » On a pu attaquer cette loi comme spoliatrice, comme portant atteinte à des droits acquis; mais si cette revendication contre un édit évidemment injuste peut être critiquée dans sa forme ou dans son opportunité, on ne saurait contester la justice du principe de restitution qui l'avait inspirée.

Quelques années après, le droit de propriété fut de nouveau mis en question par la réaction païenne de Julien, qui revint encore sur cette mesure; cet empereur, par une loi de l'an 361, rendit aux cités leurs possessions publiques et dota les temples païens des terres fiscales. Deux ans après, un nouveau bouleversement eut lieu; les dispositions rétrogrades de l'édit de Julien furent révoquées, en vertu d'une constitution de Valentinien qui ordonna la réintégration au fisc de toutes les terres possédées par les temples (2).

Au milieu de ces vicissitudes, la propriété ecclésiastique, tantôt affermie et tantôt compromise, finit par se constituer d'une manière régulière, et depuis le triomphe définitif du Christianisme, c'est-à-dire à partir du IVe siècle, on peut lui assigner quatre sources légales :

1° Le domaine des cités, par l'exécution des lois sur la restitution à faire aux Eglises et sur la prescription trentenaire, relative aux possessions irrégulières, telle qu'elle fut fixée par une novelle de Théodose le Jeune, de l'an 443 (3).

2° Le fisc impérial, par les concessions et les libéralités directement exercées, au nom de l'empereur, en faveur des Eglises et des évêques.

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, lib. X, c. VI.
(2) *Cod. Theod.*, X, 1, 8, ann. 364.
(3) *Cod. Theod.*, *leg. novell. Theodos.*, XXX; dans la collect. des *Nov. const.* de Haënel, tit. 23.

3° L'affectation au culte catholique soit des temples païens et de leurs dépendances (1); soit des synagogues juives, jusqu'en l'an 423, où Honorius en arrêta l'incorporation (2); soit des églises et des biens qui avaient appartenu aux nombreuses sectes d'hérétiques des premiers siècles (3).

4° Le domaine privé des citoyens, par les donations entre-vifs et testamentaires que la loi autorisa ouvertement en faveur de l'Eglise, et par le droit de déshérence qui lui fut attribué. Cette dernière source légale du domaine ecclésiastique donna un accroissement rapide et considérable aux richesses de l'Eglise, au IVe et au Ve siècles. Son origine remonte à Constantin, qui, par une loi célèbre adressée, l'an 321, au peuple romain, avait conféré à l'Eglise la faculté de recevoir des donations à titre d'institution de legs, ou de fidéicommis. Ce droit était illimité; la constitution impériale disait : « Que chacun ait la liberté de laisser ce qu'il voudra de ses biens à la très-sainte Eglise catholique; que ses dernières volontés soient suivies : car rien n'est mieux dû aux hommes que ce respect de la volonté suprême (4). »

La protection que cette loi accordait à la propriété ecclésiastique, tombait dans une exagération qui rappelait les plus mauvaises dispositions de la loi des Douze Tables, réformées depuis par la jurisprudence prétorienne, dans l'intérêt des familles, afin de les empêcher d'être dépouillées par la volonté arbitraire d'un testateur. La législation chrétienne, en attribuant à chaque personne le même droit absolu et illimité de tester que la législation païenne avait admis en faveur du père de famille seulement, n'entourait pas de garanties suffisantes les droits des héritiers naturels; cette disposition dépassait le but que s'était proposé le législateur; en voulant

(1) *Cod. Theod.*, XVI, 10, 20. — Honor., ann. 415.
(2) *Cod. Theod.*, XVI, 8, 25, 26. — Honor., ann. 423.
(3) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 57, ann. 415. — *Id.*, 65, ann. 428.
(4) *Edict. ad pop. Const.*, ann. 321.

encourager les donations aux Eglises, Constantin n'avait pas la pensée d'effacer les sages dispositions adoptées par les lois de la république et de l'empire, pour sauvegarder les intérêts légitimes des familles. Mais tel était à cette époque le désintéressement de l'Eglise, qu'on vit les plus grands évêques se prononcer énergiquement contre les conséquences exagérées de cette loi ; ainsi, saint Augustin disait, en s'adressant au peuple : « Que celui qui veut, en exhérédant son fils, instituer l'Eglise pour héritière, cherche un autre qu'Augustin pour accepter l'héritage ; grâce à Dieu, il ne trouvera aucun évêque (1). » Malheureusement ce désintéressement n'était pas général ; pour remédier à de graves abus, les empereurs Valentinien et Valens renfermèrent dans de sages limites ce droit trop absolu de l'Eglise (2). Les plus grands docteurs, saint Jérôme en particulier (3), approuvèrent les dispositions nouvelles qui mettaient un frein à l'avidité de quelques membres indignes du clergé, plus désireux de satisfaire leur avarice que de pratiquer le désintéressement dont la sainteté de leur vocation leur faisait un devoir ; mais en établissant ces restrictions, la loi civile conserva toujours à l'Eglise le droit de déshérence sur les biens de ceux des membres du clergé qui mouraient sans testament et sans successibles ; le fisc abandonna ainsi, en sa faveur, ses droits sur les biens des évêques et des clercs qui ne laissaient, en mourant, ni parents, ni testament.

Sous la protection d'une législation aussi favorable, le domaine ecclésiastique acquit en peu de temps des proportions considérables ; la richesse territoriale que posséda bientôt l'Eglise la fit parvenir au plus haut degré de prospérité maté-

(1) *Quicumque vult, exhæredato filio, hæredem facere Ecclesiam, quærat alterum qui suscipiat quam Augustinum ; imo, Deo propitio, nullum inveniet.* Aug., *Serm.* 356, n° 5, *De vit. cleric.*

(2) *Cod. Theod.*, XVI, 2, 20, ann. 370.

(3) Hieronym., *Epist.* II ; *De vita cleric. et sacerdotum.*

rielle; elle devint le corps le plus important de l'Etat; mais alors elle perdit peut-être en puissance morale ce qu'elle gagnait en puissance politique; c'est là un malheur que déploraient souvent les évêques et les saints docteurs : « L'Eglise était plus grande en puissance et en richesse, disait saint Jérôme, mais moins grande en vertus (1). »

Dès cette époque, l'administration des biens ecclésiastiques attira la sollicitude des évêques, qui établirent successivement de sages dispositions, adoptées depuis par le droit canonique; on retrouve dans cette législation plusieurs règlements qui montrent que l'Eglise voulait rester fidèle à l'esprit de charité qui doit toujours l'animer.

Les pasteurs, qui étaient véritablement les pères de leurs peuples, regardèrent dans tous les temps les biens ecclésiastiques comme le patrimoine des pauvres; ils les employaient au soulagement des misères des veuves et des orphelins; ces biens servaient en même temps à soutenir les charges du culte et à entretenir les ministres de l'Eglise; quelquefois l'évêque les destinait à récompenser des services rendus; mais alors, les concessions n'étaient accordées que pour un temps limité, toujours très-court; elles n'étaient que rarement viagères. Les donations à titre définitif ne pouvaient porter que sur des objets de peu de valeur; on ne voulait pas que la faveur pût disposer de ressources qui appartenaient aux pauvres. Les biens ecclésiastiques, protégés par cette sainte destination, avaient reçu de la loi civile une protection plus étendue que les biens des laïques. Constantin leur accorda un privilége qui fut admis dans le droit civil de l'empire, et qui s'est maintenu jusqu'à la révolution française : l'exemption de toute espèce d'impôts (2). Le domaine ecclésiastique fut de plus soumis, par Théodose le Jeune, à la plus longue prescription, celle de trente ans (3).

(1) *Potentiâ quidem et divitiis major, sed virtutibus minor.*

(2) *Cod. Theod.*, XV, 2, 2, Const.

(3) *Cod.Theod.*, lib. IV, tit. XIV. *De actionibus certo tempore finiendis.*

L'administration des biens ecclésiastiques fut réglée, pour les Gaules, par le célèbre concile d'Agde, de l'an 506, dont nous avons souvent parlé précédemment; ses règlements furent généralement admis et appliqués par les Eglises du midi, de l'ouest et du centre des Gaules.

Voici les principales dispositions qu'on y trouve :

« 1° Les pontifes regarderont comme donné à l'Eglise ce qui est donné au prêtre.

» 2° L'évêque ne pourra disposer des choses de l'Eglise que par nécessité, et de l'avis approbatif de deux ou trois coprovinciaux ou évêques voisins; la vente ou la transaction faite autrement ne sera pas valable.

» 3° Si cependant un évêque a affranchi des esclaves de l'Eglise qui avaient bien mérité d'elle, ses successeurs devront maintenir le bienfait de l'affranchissement et la libéralité qui l'accompagnait, pourvu que le don n'ait pas dépassé xx *solidi* ou une valeur égale en terres, vignes, habitation (1).

» 4° L'évêque peut, sans le conseil de ses frères, vendre les petites terres ou vignes, ou celles éloignées de l'église, en cas de nécessité. S'il a vendu ou donné sans nécessité, il y aura restitution, et même une indemnité pourra être prise sur les biens de l'évêque, même s'il laissait des descendants (par suite d'un mariage antérieur au sacerdoce).

» 5° Si un évêque, qui n'a pas d'enfants ou petits-enfants, laisse un autre héritier que l'Eglise, tout ce qu'il a donné ou vendu des biens de l'Eglise, sans nécessité, est révoqué et annulé.

» 6° L'évêque peut transmettre, s'il veut, à ses héritiers, les choses qui lui sont propres, ou qu'il avait acquises pour lui; mais toutes celles provenant des revenus ecclésiastiques devront être abandonnées entièrement au droit de l'Eglise.

(1) Un peu plus de 300 francs de notre monnaie, le solidus valant 15 fr. 53 cent. du temps de Constantin, et seulement 15 fr. 10 cent. plus tard.

» 7° Les évêques ne doivent pas, dans leur administration, se laisser aller au cours des sollicitations; il est permis de donner à usage, à des étrangers ou à des clercs, les petits domaines de l'Eglise et les moins utiles, le droit de l'Eglise étant toujours réservé.

» 8° Ceux qui jouissent des choses ecclésiastiques ne peuvent les vendre ou les donner; la vente serait nulle; des dommages et intérêts seraient payés à l'Eglise; les contrevenants seraient privés de la communion.

» 9° Les choses de l'Eglise possédées par les clercs ne peuvent point tomber dans le droit de propriété; mais il faut qu'il apparaisse que la chose a dépendu vraiment du domaine de l'Eglise (à l'égard des étrangers, les choses du domaine ecclésiastique sont prescriptibles).

» 10° Ceux qui priveraient les Eglises des choses données par leurs parents, ou léguées par le testament de ceux-ci, seraient considérés comme ennemis des pauvres et exclus de l'Eglise jusqu'à la restitution des biens retenus (1). »

Ainsi, l'Eglise en organisant ses possessions et en régularisant leur administration, avait toujours en vue le soulagement des pauvres; par là, elle moralisait la propriété; par là, elle enseignait aux riches l'usage qu'ils doivent faire de leur fortune; sa conduite, lorsqu'elle venait en aide à toutes les misères, devenait une prédication éloquente en faveur de la charité chrétienne.

(1) Ces dispositions sont extraites des articles du concile: 4, 5, 6, 7, 22, 23, 42, 45, 48, 49, 59.

SECTION II.

DE LA PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE AU MOYEN AGE.

—

§ I. — *Transition à la propriété féodale.*

La liberté civile est une institution toute moderne dont on n'avait pas même l'idée dans la société ancienne. Le gouvernement de Rome, en faisant à la liberté politique une part plus ou moins large, suivant le système des maîtres qui exerçaient le pouvoir, fit plier toutes les volontés sous le même niveau, et fonda l'ordre social sur la négation de la spontanéité individuelle. Chaque citoyen, classé dès sa naissance dans la catégorie à laquelle appartenaient ses parents, devait rester dans la condition de sa famille, et voyait se fermer pour lui l'entrée de toutes les autres carrières. A l'époque des invasions, la société gallo-romaine était enveloppée dans une forme unique : partout régnait l'immobilisation des conditions sociales; l'hérédité avait été adoptée et mise en pratique dans toutes les classes de citoyens. D'après ce système, qui était appliqué sur la plus large échelle, tous les individus étaient parqués dans l'une des cinq ou six classes qui composaient la société; on trouve l'hérédité dans la servitude, dans le colonat, dans les corporations industrielles et commerciales, dans le décurionat, dans la magistrature, parmi les officiers ministériels attachés à divers titres aux tribunaux; dans l'armée, à l'égard des vétérans et de leurs descendants; enfin, dans la noblesse impériale et sénatoriale. Ce système était poussé si loin qu'il y avait non-seulement immobilisation de l'homme dans la servitude et le colonat, mais encore immobilisation de la propriété; les terres des corporations et des curiales étaient inaliénables et participaient à la condition des pro-

priétaires; tout enfin, jusqu'aux concessions faites par l'Etat pour récompenser des services rendus, était soumis au même principe d'hérédité.

L'Eglise seule faisait exception à cette loi générale; elle avait le droit d'aller chercher les membres qu'elle admettait au sacerdoce parmi les hommes libres et les curiales qui, en entrant dans les ordres, laissaient leurs biens à la curie.

Rien n'était plus opposé à cette constitution de la propriété que les mœurs et les habitudes des peuples du Nord. La société gallo-germaine substitua à cette ancienne organisation un système nouveau dont elle puisa les éléments dans sa propre législation. Elle remplaça le principe d'immobilisation et d'hérédité par un principe opposé; la liberté et la mobilité s'introduisirent dans la moyenne et dans la grande propriété; le partage des lots fonciers entre les vainqueurs produisit les *sortes* des Burgondes et des Wisigoths, la *terre salique* et les *alleux* des Francs Saliens et Ripuaires, et donna naissance à une classe moyenne d'hommes libres et de propriétaires indépendants dont les biens reçurent un nom qui désigna la condition des possesseurs : on les appela *alleux*. La grande propriété fut constituée sur une autre base; les rois francs, possesseurs de vastes domaines dans les différentes parties du royaume, créèrent, en faveur de leurs *leudes* et *fidèles*, des bénéfices *temporaires* et *révocables*, exempts d'impôts, qui devinrent les duchés, les comtés, les marquisats et les vicomtés; les possesseurs prirent le titre de ducs, marquis, comtes et vicomtes; ainsi, la terre s'identifiait avec son possesseur puisqu'elle lui donnait son nom; par là s'établissait un nouveau lien entre l'homme et la propriété.

C'est dans cette organisation qu'il faut voir l'origine du système féodal qui pesa si lourdement sur l'Europe et surtout sur l'Eglise; obligée de se plier à cette constitution nouvelle, l'Eglise eut, elle aussi, ses domaines sur lesquels vivaient des

serfs, des *colons*, des *mainmortables,* auxquels étaient concédées des *manses serviles,* des *manses colonaires*, des *terres de mainmorte;* mais les droits féodaux qu'elle exerça lui créèrent dans la suite de graves dangers et devinrent la cause des embarras dont nous parlerons bientôt.

Puisque nous parlons de la propriété féodale, qu'on nous permette de dire ici, en quelques mots, quelle fut à peu près l'organisation de cette propriété au moyen âge.

La propriété féodale se divisa en deux grandes classes: l'alleu ou le franc-alleu, le fief et l'arrière-fief : « Tenir en » alleu, dit la *Somme rurale*, si est tenir terre de Dieu tant » seulement, et ne doivent cens, rente, ne relief, ne autre » redevance à vie ne à mort. » L'alleu fut dans l'origine inaliénable, sans le consentement de l'héritier. « Les coutumes » de Troyes, de Vitry, de Chaumont, réputaient toute terre » franche ou alodiale. Le fief et l'alleu étaient la lutte, et la » coexistance de la propriété selon l'ancienne société, et de » la propriété selon la société nouvelle. »

Le fief (1) devint la forme la plus ordinaire de la propriété au moyen âge. Ce mot désignait la concession libre et perpétuelle d'une chose immobilière ou réputée telle, avec translation du domaine utile et rétention du domaine direct, à charge de fidélité et de secours. Celui qui recevait un fief était tenu à rendre hommage *lige* ou hommage *simple* à son suzerain; de là, la distinction d'homme *lige* et de vassal *simple;* le premier était tenu au service *personnel* et à la défense de son seigneur *envers et contre toute créature qui peut vivre et mourir*. Le vassal simple pouvait fournir un remplaçant (2). Tout

(1) Les auteurs varient sur l'étymologie du mot fief; ils le font dériver de *feudum, feodum, foedum, fochundum, fedum, fedium, fenum;* quelques-uns le font venir d'*à fide,* latin; le plus grand nombre de *feh od,* mot saxon qui signifie solde en terre.

(2) On fait venir *lige* ou du frank *leude;* ou du latin : *ligare, liga, ligamen*.

vassal qui n'était pas fidèle à remplir ses obligations, se rendait coupable de félonie et perdait son fief.

Quelquefois le fief se changea en alleu; mais l'alleu finit presque toujours par se perdre dans le fief. La classe des hommes libres, possesseurs d'alleux, vit se renouveler, au VIIIe et au IXe siècles, les calamités qui avaient forcé les curiales du IVe siècle à rechercher la protection et le patronage des grands propriétaires; réduits, pour défendre leurs possessions contre les prétentions de voisins avides, à rechercher le patronage des seigneurs laïques ou ecclésiastiques plus puissants, les petits propriétaires leur abandonnèrent leurs biens libres pour les reprendre de leurs mains à titre de fiefs; ce fut là l'*inféodation par reprise*. Dans plusieurs provinces, on ne vit bientôt plus que des fiefs; d'où la maxime : *Nulle terre sans seigneur*, qui fut l'expression de la féodalité absolue. Les propriétaires d'alleux qui donnaient ainsi leurs terres à titre de *recommandation*, les reprenaient ensuite comme biens de *commendise*. Cette nouvelle constitution de la propriété, analogue mais non pas identique aux bénéfices, augmenta l'influence de l'aristocratie territoriale (1).

Parmi les anciens monuments législatifs qui nous font connaître l'organisation de la propriété féodale, il en est un qui atteste que le système de la subordination appliqué par la commendise est antérieur au IXe siècle; c'est une charte de Charlemagne, de l'an 806, pour la division de l'empire; on y voit que le fait existe généralement : « Que chaque homme libre, dit le prince, ait, après la mort de son seigneur, la faculté de se *recommander* à qui il voudra, dans l'étendue des trois royaumes; qu'il en soit de même à l'égard de celui qui n'est pas encore recommandé à quelqu'un (2). » Tel est le

(1) Consulter sur cette question : Baluz., II, 1500. — M. Guérard, *Polypt. Proleg.*, p. 476 et 507. — Montesquieu, XXX, 8, 25. — Fauriel, *Hist. de la Gaule mérid.*, t. I.

(2) *Charta divisionis regni Francorum*, D. Bouquet, t. V, p. 771. — Baluz., 439. — *Divisio imperii*, ann. 805, Pertz., t. III, p. 140.

premier document authentique dans lequel on découvre l'origine officielle de la vassalité (1).

Deux capitulaires, l'un de Louis le Débonnaire, de l'an 815 (2), et l'autre de Charles le Chauve, de l'an 877, nous aident à suivre la trace des différentes transformations par lesquelles passa la propriété avant d'arriver à la forme qu'elle eut sous la féodalité. Le premier donne une organisation plus régulière à l'état de *recommandation en vasselage,* qui servit de transition entre l'ancienne clientèle gallique et germaine, et la vassalité féodale; il montre que dès lors une coutume du royaume imposait *l'obéissance aux seigneurs particuliers* de qui on tenait une terre en commendise ou un bénéfice. Le capitulaire de 877 marque une des plus grandes phases de la révolution territoriale qui s'accomplissait, en prononçant l'inamovibilité et l'hérédité des duchés et des comtés jusque-là viagers et révocables. Cette constitution nouvelle de la grande propriété que les ducs et les comtes recevaient des rois, fut également appliquée à la propriété d'ordre inférieur que les vassaux tenaient des seigneurs (3). Dans la suite, cette organisation subit des modifications plus ou moins importantes suivant les changements de temps et de circonstances politiques; ainsi, par exemple, lorsque les croisades et l'affranchissement des communes eurent produit le morcellement de la propriété, et, par suite, la division des fiefs, les concessions successives qui furent faites formèrent une longue hiérarchie de vassaux et arrière-vassaux; nous ne faisons qu'indiquer ces transformations qui n'ont pas une grande importance pour notre sujet.

Il est difficile de signaler l'influence directe que l'Eglise exerça sur l'organisation de la propriété féodale. Si nous

(1) D. Grappin, *Dissertation sur la mainmorte,* p. 108.

(2) *Præcept. Lud. Pii, pro Hispanis,* ann. 815. Baluz., I, p. 552.

(3) Voyez D. Bouquet, t. VII, VIII et IX. — M. Guérard, *Polypt. Proleg.*, p. 477, 493.

avions à parler de son influence indirecte, nous montrerions les transformations que subit la propriété, soit par le grand événement des croisades, soit par les défrichements du sol par les religieux. Mais ces deux faits principaux, en augmentant, d'une part, la richesse territoriale, et, de l'autre, en faisant passer en d'autres mains la possession des terres, n'introduisirent aucun changement important dans la législation de la propriété. Tout ce que put faire l'Eglise, entraînée par le système féodal, ce fut de prendre sous sa protection la petite propriété souvent menacée par de puissants voisins, et de se défendre elle-même contre des dangers semblables qu'elle avait à craindre, et, dans ce but, elle recourut aux mesures que nous allons indiquer.

§ II. — *Constitution et caractères de la propriété ecclésiastique.*

L'Eglise, ne pouvant conjurer les désordres du moyen âge, prit sous sa protection les faibles et les opprimés dont les intérêts étaient souvent menacés par l'injustice et par la violence; le sanctuaire devint la seule retraite respectée quand la guerre désolait le pays, le seul refuge assuré contre l'oppression des grands, le seul asile pour les veuves et les orphelins contre la violence des barbares, la seule école où furent conservés les trésors de la science; lui seul pouvait donner abri et protection à tout ce qui n'était pas soldat.

Malheureusement la forme féodale, qui avait enveloppé la société tout entière comme dans un réseau, s'empara aussi du clergé, et soumit sa propriété à la même organisation que les terres possédées par des laïques. Le droit de propriété qu'exerça l'Eglise eut en même temps un caractère protecteur ou protégé selon la position inférieure ou supérieure à celle des propriétaires au milieu de qui elle vivait. Son caractère de vassalité résulta de la protection qu'elle fut obligée de réclamer pour repousser les aggressions de seigneurs laï-

ques plus puissants, tandis que le patronage qu'elle exerça elle-même sur les biens des petits propriétaires exposés aux vexations lui donna uu caractère de véritable suzeraineté à leur égard. L'église entra ainsi forcément dans le système féodal qu'elle était loin d'avoir désiré et qui lui fit subir la plus dure oppression.

Les richesses du clergé furent souvent l'objet de la convoitise des seigneurs laïques; à la faveur du désordre d'une époque d'anarchie, ils cherchaient toutes les occasions de s'emparer par force ou par ruse d'une propriété incapable de se défendre par elle-même; pour repousser d'injustes agressions, l'Eglise réclama la protection de seigneurs puissants dont elle acheta les services par de larges concessions sur ses propres revenus; dans la plupart des provinces, en Languedoc comme en Bretagne, elle sacrifia une partie de la dîme que les Capitulaires avaient rendue obligatoire, et l'abandonna aux seigneurs, à charge par eux de prendre soin de sa défense; on appela ces dîmes ainsi concédées : *dîmes inféodées*. L'inféodation de la dîme eut lieu surtout du xe au xiie siècle.

L'Eglise, qui s'était privée par cet abandon de ressources considérables, voulut plusieurs fois secouer le joug de cette protection onéreuse; la restitution fut ordonnée aux laïques, d'abord par un concile tenu à Rome en 1078, puis par un autre concile de Latran de 1137, et enfin, par un troisième concile tenu à Reims en 1148; mais la voix de l'intérêt ayant parlé plus haut que celle de la religion, et les prescriptions des conciles ayant été éludées, le pouvoir spirituel se contenta de défendre, pour l'avenir, l'inféodation de la dîme et l'aliénation de la propriété ecclésiastique (1).

Enfin, pour achever de remédier à ce mal qui compromettait gravement ses intérêts, l'Eglise eut recours à une mesure plus efficace; elle ne se contenta plus de mesures impératives

(1) *Concile de Latran* de 1179.

si souvent inutiles; mais elle obtint à l'amiable et lentement l'abandon ou le rachat des dîmes inféodées. Saint Louis favorisa ce retour ou ce rachat, en l'affranchissant, par une ordonnance de 1269, des impôts établis sur l'acquisition des autres propriétés féodales.

La propriété ecclésiastique ne se trouva pas atteinte seulement par l'inféodation des dîmes; les églises elles-mêmes et les populations qui en dépendaient furent inféodées (1); cet abus introduisit une grande confusion dans l'administration de la propriété ecclésiastique; on vit des églises administrées en partie par le droit canonique et en partie par le droit civil (2); ce désordre eut pour conséquence l'oubli des anciennes règles de discipline et le relâchement des mœurs, sources de la plupart des malheurs de cette époque.

En même temps qu'elle était occupée à défendre sa propriété contre les entreprises des seigneurs, l'Eglise intervenait en faveur de la petite propriété qu'elle protégeait contre les mêmes dangers dont la menaçait elle-même la convoitise des grands. De petits propriétaires d'alleux, trop faibles pour résister seuls aux attaques des puissants, venaient s'abriter derrière la protection que l'Eglise avait achetée pour elle-même par l'inféodation de la dîme; ils cédaient leurs domaines aux églises ou aux abbayes, pour les reprendre immédiatement à titre de fiefs; de là, l'origine des *fiefs de reprise*, dont nous avons déjà parlé. D'après les principes du droit public généralement reçus, l'Eglise devenait héritière des nouveaux feudataires, s'ils mouraient sans postérité masculine (3).

(1) *Ecclesiæ et plebes ecclesiarum*. — *Concile de l'an* 904 (Labbe, t. IX, p. 507, canon 9). — Fulbert., *Epist*. 20 et 58.

(2) *Recueil des conciles*, ann. 1095, t. X, p. 507. — *Observat. de Marca sur le* 7e *canon de Clermont*. — Duperrai, *Portions congrues*, p. 76. — Basnage, *Des fiefs*, tit. *Des justices*.

(3) *Traité des bénéfices*, Fra-Paolo, p. 88.

La sécurité et les garanties que les petits propriétaires trouvaient dans la protection de l'Eglise rendirent très-nombreuses ces sortes de transactions, qui devinrent la source principale des grandes richesses qu'elle posséda. Outre ces raisons qui portaient les fidèles à faire cession à l'Eglise de la propriété de leur domaine, en échange de la nourriture et du vêtement viagers, leur foi et leur piété leur faisaient attacher à ces donations les plus grands avantages; ce motif était tout-puissant en raison du caractère religieux de cette époque. Cependant cette sorte de patronage, qui s'appelait *recommandation*, était encore réclamée par d'autres causes; souvent on recommandait à l'Eglise sa personne et ses biens, parce qu'on trouvait dans le gouvernement de l'évêque plus de justice que dans celui du comte; enfin, l'intérêt avait aussi une grande part dans ces sortes de contrats; en effet, moyennant une faible redevance, les recommandés prenaient part aux immunités de l'Eglise qui étaient alors très-importantes puisqu'elles exemptaient d'une foule de contributions onéreuses, et qu'elles affranchissaient de l'impôt le plus oppressif de tous, le service militaire (1). Ce privilége créa plusieurs fois de graves embarras au gouvernement, en raison du grand nombre d'hommes qui réclamaient le patronage de l'Eglise pour échapper à la profession des armes. En vain Lothaire voulut-il remédier à ce mal en ordonnant aux recommandés de prendre les armes, sans reconnaître l'exemption, et en enjoignant aux comtes, en cas de refus, de saisir les biens placés sous la protection de l'Eglise (2); l'édit royal n'eut aucune suite; la puissance et la faveur dont jouissait l'Eglise rendirent inefficaces ces dispositions, et les vassaux des évêques furent ordinairement exempts du service militaire en France et en Allemagne.

C'est ici le lieu de parler d'une autre forme particulière de

(1) *Polypticum Irminonis abbatis*, p. 31, n° 64.
(2) Heineccius, *Corpus juris German.*, p. 1220.

la propriété qui augmenta considérablement les richesses du clergé ; la *precaria* était un contrat par lequel l'Eglise recevait des biens en propriété, et, en retour, elle en abandonnait l'usufruit au donataire, à titre de *précaire*, en y ajoutant la jouissance d'une quantité plus ou moins considérable de ses propres biens (1). Cet usage, introduit par les constitutions des empereurs (2), fut favorisé par les lois des barbares rédigées sous l'influence du clergé (3); il se perpétua jusqu'au XIIe siècle, en France et en Italie.

Ainsi, dans cette forme, l'Eglise recevait des terres à titre définitif, et elle conférait ensuite à l'ancien propriétaire des biens concédés la jouissance de terres plus étendues pendant sa vie et celle d'autres personnes de sa famille désignées nominativement; ce possesseur d'un petit domaine agissait alors, comme fait aujourd'hui le petit capitaliste, qui abandonne quelquefois la propriété de son argent pour en retirer par une rente viagère un plus fort intérêt; au lieu d'abandonner la propriété d'un capital en numéraire, on cédait la propriété d'un capital en immeubles ; et la rente, au lieu d'être payée par l'acheteur en argent, était le produit des terres cultivées par le détenteur de la *précaire*. Ces sortes de contrats aléatoires étaient avantageux aux petits propriétaires, qui, en augmentant leur bien-être, trouvaient dans cette opération la même utilité que le petit capitaliste, qui actuellement place son argent à fonds perdus pour avoir une existence plus aisée, ou au moins à l'abri du besoin. Ils étaient en même temps avantageux à l'Eglise qui, par l'abandon temporaire de certains revenus, augmentait sa richesse territoriale de tous les immeubles qui lui étaient concédés par les propriétaires, en vue d'un plus riche usufruit.

Dans l'origine, c'est-à-dire au VIIe et au VIIIe siècles, l'usu-

(1) *Concil. Meld.*, ann. 845, can. 22, Baluz., II, p. 22.
(2) *L. Jubemus. C. De sac. sanct. Eccl.*, § 5.
(3) *Lex Alaman.* I, 2. — *Lex Bajuv.*, II.

fruit de ces sortes de concessions n'était accordé qu'au seul propriétaire contractant et à sa femme; plus tard, au IX[e] siècle, l'Eglise, pour faire droit aux plaintes des parents qui se trouvaient dépouillés par la donation, étendit le droit de transmettre l'usufruit non-seulement à la femme du donateur, mais à ses enfants et à ses proches (1); les donations sous cette forme nouvelle devinrent très-nombreuses, surtout au X[e] et au XI[e] siècles (2); dans ces sortes de transactions, on ne comprit plus seulement les immeubles, mais encore les serfs qui les occupaient, et même quelquefois des serfs isolés (3). Plusieurs causes rendirent très-fréquent ce mode de transmission de la propriété ; les petits propriétaires furent surtout portés à y recourir par le besoin qu'ils avaient d'une protection incessante, et par le sentiment d'une piété poussée jusqu'à ses extrêmes limites; ce dernier motif en porta même un grand nombre à se constituer eux-mêmes serfs de l'Eglise avec leurs familles (4). Ainsi l'Eglise subissait l'action de la féodalité dominante soit par l'inféodation d'une partie de ses dîmes, soit par l'inféodation des églises elles-mêmes et de leur population; et en même temps elle réglementait la propriété qui lui demandait secours et protection; elle était à la fois suzeraine et vassale.

Au milieu des embarras occasionnés par le soin des intérêts matériels, l'Eglise, nous le reconnaissons, ne montra pas toujours le désintéressement dont elle a mission de prêcher la pratique aux fidèles; trop souvent, l'avidité et l'avarice, qui régnaient dans le siècle, firent irruption dans le sanctuaire; ceci

(1) *Concil. Turon.*, ann. 813.

(2) M. Guérard, *Polypt.*, p. 574.

(3) Baluz., *Form.*, t. II, p. 46.

(4) Le *Polyptique* d'Irminon les appelle *votivi homines*, p. 428, et proleg. § 310. Voyez aussi le *Polyptique de saint Maur*, dans les *Capitul.*, t. II, coll. 1391; — les *Antiquités de Paris*, par Dubreuil; — et, de Laurière, *Du droit d'amortissement*, p. 10.

tenait, comme nous l'expliquons ailleurs, au vice d'un système qui faisait peser sur le clergé des obligations incompatibles avec les devoirs de son ministère. L'Eglise s'occupa trop du soin d'accroître sa richesse; et cependant il serait injuste et contraire à la vérité d'attribuer à la ruse et à la séduction l'origine de ces immenses possessions qui firent du clergé le premier corps de l'Etat; l'ignorance et les préjugés peuvent bien accréditer une pareille opinion; mais il faut d'autres raisons pour expliquer l'empressement des donateurs qui se plaçaient, corps et biens, sous le patronage de l'Eglise, comme dans le seul port assuré de salut. La cause principale de cet élan général venait, comme nous l'avons dit, de la prédominance des idées religieuses qui inspiraient ces donations comme une œuvre pieuse, utile au salut éternel; un autre motif déterminant venait encore de l'oppression que faisaient peser les seigneurs laïques sur les petits propriétaires, et à laquelle l'Eglise seule pouvait opposer une résistance efficace.

Telles furent les diverses causes qui contribuèrent à cette fortune colossale du clergé; mais ce qui justifie l'Eglise des accusations dont elle est l'objet à cette occasion, c'est l'usage qu'elle fit généralement de ses richesses et de sa puissance; elle employait sa fortune à fonder d'utiles établissements qui donnaient asile aux sciences et aux lettres, ou qui eurent pour destination le soulagement des misères humaines; c'est à cette époque que les monastères devinrent de grands centres de civilisation qui rendirent les services les plus signalés à la société. Quand les désordres de l'anarchie avaient porté partout la désolation et la ruine, les monastères ramenèrent la richesse territoriale par le défrichement des terres abandonnées et incultes; la plus grande partie de nos riches campagnes étaient alors d'affreuses solitudes; les plus belles provinces d'Allemagne, de France, d'Italie, d'Angleterre, longtemps stériles et incultes, furent fécondées par le travail des religieux. Plus tard, le peuple qui avait grandi à l'ombre de ces

riches possessions abbatiales, oublia les bienfaiteurs auxquels il devait sa prospérité, et celle de ses hameaux, devenus, avec le temps, des bourgades et même des villes florissantes; quelques abus dont il avait à se plaindre le rendirent injuste et ingrat; mais des fautes qu'on a considérablement exagérées, et qui se rencontrent nécessairement dans toutes les institutions humaines sujettes à la décadence, ne doivent jamais faire oublier les services rendus à une autre époque par la religion. Ce n'est pas seulement au nom de la reconnaissance, mais en celui de la justice, qu'on doit rendre hommage à des services oubliés trop facilement; et, pour réhabiliter des hommes si injustement accusés, il suffit de se rappeler que comme agriculteurs et comme savants, les moines ont été nos premiers maîtres; ils ont été les précurseurs de la civilisation européenne.

TITRE IV.

DU PRÊT A INTÉRÊT.

Nous touchons ici à l'une des questions les plus graves qui aient été agitées dans les temps anciens et modernes : le prêt à intérêt, ou le profit modéré que le capitaliste retire de son argent, est-il légitime ou injuste? A cette question, les anciens théologiens répondent, d'une voix unanime, que cette sorte de prêt, qualifiée dans les écoles du nom d'usure, est illégitime, et leur opinion a été remise en vogue par le socialisme qui réclame la gratuité du prêt. D'un autre côté les théologiens modernes, et avec eux tous les économistes, depuis Turgot jusqu'à Léon Faucher (1), défendent la légitimité du prêt à intérêt au nom des besoins nouveaux du commerce et de l'industrie. Il s'agit donc d'une question excessivement grave; pour la résoudre, nous allons présenter un exposé des doctrines traditionnelles sur ce point, et nous en examinerons la valeur et l'autorité.

Commençons par donner un court aperçu de l'état de la question avant le Christianisme.

(1) Voyez *Dictionnaire d'économie politique*, art. *Usure* et *Prêt à intérêt*, Paris, 1853.

CHAPITRE Ier.

DU PRÊT A INTÉRÊT AVANT LE CHRISTIANISME.

L'histoire nous apprend que l'usure fut une des plaies les plus profondes des sociétés anciennes; la société romaine, en particulier, fut exposée à de continuelles agitations produites par les résistances des débiteurs aux exigences injustes des capitalistes; c'est de ces conflits que nous allons parler d'abord; nous rappellerons ensuite les prescriptions de la loi mosaïque sur cette même question.

SECTION Ire.

DU PRÊT A INTÉRÊT CHEZ LES ROMAINS.

§ I. — *Période républicaine.*

Les querelles entre les créanciers et les débiteurs jouèrent un rôle important dans l'histoire de Rome, et exercèrent une grande influence sur les destinées de la république; parmi les causes qui entretenaient cet antagonisme et qui contribuaient à l'envenimer, il faut signaler l'avidité insatiable des prêteurs, qui était d'autant plus odieusé qu'elle supposait de leur part une profonde ingratitude pour les services rendus à la patrie par ceux-là même envers lesquels ils se montraient si exigeants. Les plébéiens, en effet, obligés souvent

de quitter les travaux des champs pour aller combattre les ennemis de la république, ne pouvaient soutenir les charges de la guerre qu'au moyen d'emprunts dont le produit servait à remplacer la solde qu'on ne connaissait pas à cette époque (1); chaque citoyen faisait donc la guerre à ses frais, avec le seul espoir, pour se dédommager des sacrifices qu'il s'imposait et de l'impôt du sang qu'il payait, de s'enrichir par le pillage après la victoire; mais cette ressource était soumise à bien des éventualités; souvent même l'avidité jalouse des patriciens venait lui enlever ce prix de son courage (2).

Après la guerre, le soldat rentrait dans ses foyers, où il trouvait le désordre, la gêne, la misère, triste conséquence de son absence prolongée; pour aggraver sa détresse, il voyait fondre sur lui ses créanciers, qui, semblables à des oiseaux de proie, venaient achever de le dévorer; assez souvent, il obtenait des délais aux conditions les plus onéreuses, promettant d'acquitter ses charges par son travail; mais l'intérêt de l'argent emprunté dépassant toujours le produit net du fonds qu'il cultivait, tôt ou tard il fallait arriver à une ruine d'autant plus désastreuse qu'elle avait été plus retardée.

Ecoutons l'exposé que fait de cette situation M. Giraud, dans son savant mémoire sur les *nexi* (3) :

« L'emprunt à gros intérêts fut dès les premiers temps,
» à Rome, une inévitable nécessité pour une partie con-
» sidérable de la population; le menu peuple y perdit, peu
» à peu, la propriété du champ modique que chacun pos-
» sédait, et dont le produit ne suffisait pas pour payer
» le prix d'un emprunt onéreux. En vain on essaya de re-
» médier à ces maux; les remèdes furent pires que le mal

(1) La solde ne fut établie qu'en l'an 349 de la fond. de Rome.

(2) Tit. Liv., lib. II, 42, et lib. III, 51.

(3) *Des Nexi*, tom. Ve des *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*.

» lui-même. Le sénat était naturellement porté à défendre la » cause des usuriers, laquelle, dans l'organisation de la cité » romaine, se confondait presque avec la cause de l'ordre et » du droit rigoureux. Le peuple était porté à soutenir la cause » des débiteurs obérés; et la faveur populaire étant toujours » un moyen facile d'obtenir du crédit et de la puissance, on » flatta la passion du peuple par des propositions hostiles à » l'usure, c'est-à-dire au prêt à intérêt; mais ces proposi- » tions n'avaient jamais d'autre origine qu'un besoin momen- » tané de faveur publique, ou bien une réaction fougueuse » du parti plébéien; et il en advint qu'elles manquèrent » de suite, et qu'elles ne s'enchaînèrent point en un système » d'amélioration régulièrement ordonné. On ne se bornait » pas à des expédients purement politiques, tels que la fon- » dation de colonies, pour donner des moyens d'existence » aux plébéiens ruinés. Tantôt, c'était une réduction que l'on » imposait sur le capital prêté; tantôt, c'était une diminu- » tion extravagante des intérêts; tantôt, c'était leur sup- » pression même; tantôt, l'abolition de la contrainte par » corps; on alla même jusqu'à proposer l'abolition des dettes: » il en résulta, comme l'a très-bien remarqué Montesquieu, » que les lois répressives de l'usure, loin de secourir effica- » cement les pauvres obérés, en aggravaient au contraire le » sort par leur exagération; car la foi dans les contrats étant » perdue, nul ne tentait à prêter que par d'énormes profits: » il fallait payer, et pour le prêt lui-même, et pour les dan- » gers publics du prêt. Le créancier et le débiteur conspi- » raient alors de concert pour éluder les lois. Heureuse la ré- » publique quand son repos et son existence même n'étaient » pas mis en danger par ces désordres. »

Les patriciens, seuls détenteurs de la fortune publique, soit territoriale, soit monétaire, devinrent les maîtres du gouvernement par le double privilége de la fortune et du pouvoir; leur règne ne fut pas seulement le résultat des calculs de leur

ambition; il fut encore la conséquence des calculs de leur avidité; dès cette époque, ils semblèrent mettre en pratique cette devise : *Apauvrir pour mieux régner!* L'aristocratie devint donc usurière, afin d'asservir complétement un peuple que les lois mettaient déjà sous sa dépendance politique.

Pendant longtemps les usures furent abandonnées à la volonté arbitraire des capitalistes; l'avarice, naturelle au caractère romain, ne connaissant pas de bornes, produisit les excès les plus révoltants. Les plébéiens, dont la condition était intolérable, firent entendre des plaintes multipliées; c'est alors qu'on voit éclater des séditions qui se succèdent sans cesse, mettant souvent l'ordre public et l'Etat lui-même en péril; le peuple commence à se faire justice à lui-même; il refuse d'abord le service militaire (1); il méprise les décrets des consuls qui ordonnaient l'adjudication des débiteurs; il se révolte pour délivrer ceux qui ont été saisis (2); ces soulèvements, accompagnés de menaces et de violences (3), arrachent aux patriciens des promesses qu'ils éluderont quand le danger sera passé; enfin les plébéiens, poussés à bout, se retirent sur le Mont-Sacré (4), décidés à ne plus se laisser bercer d'espérances trompeuses, et à poursuivre jusqu'au bout les réformes qu'ils demandent. Ils obtiennent alors une première concession par la création d'une magistrature populaire, le tribunat (5), qui eut une si grande influence sur les destinées de la république; les tribuns, en effet, en prenant la défense des intérêts du peuple, ne s'arrêtèrent point à des réformes partielles; non contents de poursuivre les abus causés par les usures, ils réclamèrent le partage des terres, et proposèrent ces lois agraires devenues si célèbres (6).

(1) Tit. Liv., II, 24, 27, 28.
(2) Tit. Liv., II, 27.
(3) Tit. Liv., II, 27, 28, 29.
(4) Tit. Liv., II, 32.
(5) Tit. Liv., II, 33 et sq. — Montesquieu, liv. XII, ch. XXI.
(6) Tit. Liv., II, 41, 42.

Mais la réforme radicale, destinée à renfermer les usures dans des limites fixes (1), ne fut obtenue qu'un peu plus tard, par la promulgation de la loi des Douze Tables qui détermina un taux légal avec défense de le dépasser; quel était ce taux désigné par le législateur sous le nom de *unciarium fœnus?* cette question a partagé longtemps les jurisconsultes (2); au XVI[e] siècle l'opinion générale regardait l'*unciarium fœnus* comme équivalent à 12 pour cent par an; au XVII[e] siècle, quelques érudits s'avisèrent de soutenir qu'il s'agissait de 12 pour cent par mois et non par an; d'autres critiques, en voulant réfuter ce système, tombèrent dans une exagération opposée, en prétendant qu'il n'était question que de 1 pour cent par an; dans cette dernière hypothèse, comment expliquerait-on ces réclamations nombreuses du peuple, qui eurent lieu depuis la promulgation de cette loi, pour demander l'abaissement du taux légal? Comment surtout, après une réduction de moitié, accordée plus tard au parti plébéien, pourrait-on comprendre ses nouvelles exigences, ses plaintes toujours si violentes contre les usures, si elles avaient été réduites à demi pour cent par an?

L'opinion qui a prévalu parmi les jurisconsultes modernes est que l'*unciarium fœnus* était le douzième du capital et non pas douze pour cent; ce qui équivaut à dire que l'argent représentait un intérêt de huit un tiers pour cent par an (pour douze mois), et comme l'année romaine n'était que de dix mois, il résulte de là que le taux de l'usure fut fixé par la loi à dix pour cent par an; si l'on songe que cette disposition légale fut acceptée comme un bienfait par le parti plébéien, on comprendra quelle devait être l'exagération des usures et la légitimité des réclamations du peuple.

Il est donc certain qu'avant la loi des Douze Tables, les

(1) Tacite, *Annal.*, lib. VI, 16.

(2) Consulter les excellentes dissertations de M. Giraud (déjà cité) et de M. Troplong, *Droit civil expliqué*, t. XIV, *Du prêt, préface.*

usures étaient illimitées à Rome, et qu'elles devenaient la plaie dévorante de la population; mais les garanties accordées par la loi n'étaient pas assez larges; le taux légal était encore beaucoup trop élevé pour un peuple agriculteur, privé des richesses que donne l'industrie; en vain le sénat accorda-t-il une solde à l'armée, trente-sept ans après la promulgation de la loi des Douze Tables (1); ce soulagement fut insuffisant; en vain d'autres lois furent-elles proposées pour adoucir la condition des débiteurs (2); toutes ces lois furent inutiles; elles n'empêchèrent pas le fléau destructeur de se reproduire sous mille formes diverses (3); il y eut encore des séditions dont la plus violente fut celle qui suivit la prise de Rome par les Gaulois; les dépenses occasionnées pour la reconstruction de la ville (4) accablèrent le peuple de charges écrasantes. La question des dettes provoqua de nouveaux troubles; un centurion, qui s'était distingué par ses exploits, ayant été adjugé à son créancier comme insolvable (5), Manlius parut devant le peuple pour prendre sa défense : « Non, » je ne souffrirai pas, moi, le sauveur du Capitole, dit-il, » qu'un de mes frères d'armes soit traité comme un prisonnier des Gaulois et traîné dans l'esclavage et dans les » liens (6); » et aussitôt il paye les créanciers et délivre le débiteur. Plus tard, une nouvelle sédition s'étant élevée, Manlius reparut encore pour exciter les passions populaires; mais, cette fois, l'habileté du sénat triompha de la fougue du

(1) La loi des Douze Tables fut promulguée en 312, et la solde attribuée aux soldats en 349. Tit. Liv., IV, 69.

(2) Tacit., *Annal.*, lib. VI, 16. — Tit. Liv., VI, 27.

(3) *Multisque plebiscitis obviam itum fraudibus, quæ totiès repressæ, miras per artes rursùm oriebantur.* Tacit., *Annal.*, VI, 16. — Tit. Liv., XXXV, 7.

(4) *Exhaustam impensis.* Tit. Liv., VI, 5.

(5) *Judicatum pecuniæ cum duci vidisset.* Tit. Liv., VI, 14.

(6) *In servitutem ac vincŭla duci.* Tit. Liv., VI, 14.

tribun ; une accusation adroite, soutenue avec perfidie, réussit à perdre le défenseur du peuple, qui disparut victime du plus odieux mensonge.

Cependant le sénat fut loin de trouver, par la mort de Manlius, la paix qu'il avait espérée. En 377, la révolte reparut plus terrible que jamais, toujours occasionnée par cette interminable question des dettes (1); en vain, une guerre survenue pendant le conflit parut le terminer; la trêve ne fut que de courte durée; dans la tempête soulevée de nouveau, les patriciens eurent l'avantage; le peuple, écrasé par les exactions des usuriers, fut réduit à la plus extrême misère (2); sa ruine paraissait consommée !

La victoire était restée cette fois à la faction aristocratique; mais elle fut de courte durée. Deux tribuns se présentèrent bientôt pour revendiquer les droits sacrifiés; C. Licinius Stolon et L. Sextius firent renaître la question des dettes, et en même temps ils affichèrent de nouvelles exigences, demandant, outre la diminution des dettes, l'admission du peuple aux honneurs du consulat, et le partage de toutes les terres (3).

La loi Licinienne fut adoptée ; mais en portant atteinte à des droits légitimes, elle constitua une véritable banqueroute; elle ébranla le crédit public, en rendant incertains tous les engagements, et elle eut pour résultat de faire monter les usures en proportion des nouvelles chances que couraient les capitaux engagés dans les prêts. Les usuriers trouvèrent moyen d'éluder les prescriptions du législateur ; il fallut que, dix ans après la promulgation de la loi Licinienne, c'est-à-dire en l'année 398, les tribuns M. Duilius et L. Menius présentassent une nouvelle loi pour ramener les patriciens à l'ob-

(1) Tite Live, VI, 31.

(2) *In dies miseriæ plebis crescebant*. Tit. Liv., VI, 34.

(3) Niebuhr, *Histoire des rogations Liciniennes, et leur conclusion*, t. V, p. 1 à 45.

servation de la loi fondamentale (1), et voilà pourquoi la loi *Duilia* fut, pendant quelque temps, agréable au peuple et mal reçue des patriciens.

Dix ans plus tard un tribun, enchérissant sur ses devanciers, fit réduire de moitié le taux de l'intérêt qui resta fixé à cinq pour cent (2). Enfin, si nous en croyons Tacite (3), le tribun Genucius aurait fait passer une loi défendant toute espèce d'intérêt. Toutes ces discussions sur la question des usures, et les divisions qu'elles occasionnèrent, paraissent s'être terminées à l'époque où vivait Cicéron ; alors un sénatus-consulte fixa définitivement le taux de l'argent prêté à douze pour cent par an.

Les agitations de la cité romaine, et les diverses lois qui furent promulguées pour calmer l'effervescence populaire, montrent assez jusqu'à quels excès étaient poussées les rigueurs des usuriers ; leurs exigences ne connaissaient pas de bornes, et leur méritaient cette sanglante apostrophe d'un poëte : « Non, vous ne valez pas mieux que les proxénètes.
» Ceux-ci, au moins, vont cacher loin des regards leur in-
» fâme commerce ; vous, vous l'étalez en plein forum. Eux,
» c'est par la séduction qu'ils perdent les hommes ; vous,
» c'est par l'usure que vous les assassinez. Le peuple a rendu
» contre vous beaucoup de lois. Mais à quoi bon des lois ?
» Vous les violez sans cesse ; vous avez toujours quelque
» biais, quelque faux-fuyant ; vous comparez les lois à l'eau
» bouillante qui ne tarde pas à se refroidir (4). »

(1) *Haud æquè læta patribus... plebs aliquanto eam cupidiùs scivit accepitque.* Tit. Liv., VII, 16.

(2) *Semiunciarium tantum ex unciario fœnus factum.* Tacit., *Annal.*, VI, 16. — Tit. Liv., VII, 27.

(3) *Postremò vetita versura.* Tacit., *Annal.*, VI, 16. — Sur le mot *versura* employé dans le sens de *usura*, voyez les *Observationes latinæ linguæ* de Hubert van Giffen, Altemburg, 1762, in-8°.

(4) Plaut., *Cucurlio*, act. IV, sc. 2.

Quelque fougueuses que fussent les séditions, quelque mordantes que fussent les ironies, les usuriers trouvaient toujours moyen de s'en venger. Ils trouvaient toujours moyen d'éluder les prohibitions de la loi par une foule de détours captieux; et quand ils rencontraient des magistrats intègres, insensibles aux menaces, inaccessibles à la séduction, ils les assassinaient ! L'exemple de la catastrophe qui fit disparaître Manlius n'est pas la seule preuve de leur froide cruauté; parmi les autres faits du même genre, on peut citer la fin tragique du préteur Asellio qui, pour avoir tenté de faire observer strictement les lois restrictives de l'usure, fut poignardé (1) (an 664).

Placée sous la protection du crime, la liberté des usures ne connut dès lors plus de bornes; ses seules limites venaient de l'abondance ou de la rareté du numéraire; les circonstances politiques exerçaient aussi une grande influence sur l'élévation du taux de l'intérêt; ainsi, quand approchaient les élections, et que l'intrigue voulait acheter à prix d'argent les suffrages du peuple-roi, les capitalistes ne le prêtaient qu'à un prix très-élevé. Cicéron cite, à ce sujet, un exemple peut-être unique dans l'histoire du monde : En 669, l'élection des tribuns fut très-orageuse; le parti de César, qui portait Memmius et Domitius contre Scaurus, le candidat de Pompée, promettait jusqu'à dix millions de sesterces à la première centurie; une aussi forte enchère eut pour effet de doubler la valeur de l'intérêt de l'argent qui, dans le même jour, monta de quatre à huit pour cent par mois (2).

On voit que la modération en fait d'usure n'était guère connue à Rome; les hommes les plus graves, tels que l'austère Caton, la pratiquaient sans scrupule; mais tous ces excès n'étaient pas comparables à ceux commis dans les provinces par les agents de la république; ainsi, lorsque Lucullus comman-

(1) Appian., lib. I.
(2) Cicér., *Ad Attic.*, IV, 15. *Ad Quint.*, II, 15.

dait l'armée d'Asie contre Mithridate, il trouva la province ravagée par les exactions usuraires des chevaliers adjudicataires de la ferme des impôts; tout ce qu'il put faire pour remédier à ce mal, fut de défendre toute usure qui dépasserait un pour cent par mois, soit douze pour cent par an (1). C'est à partir de cette époque (684) que le douze pour cent devint généralement l'intérêt légal, fixé par les préteurs dans les provinces qu'ils gouvernaient, comme l'atteste Cicéron, qui cite en preuve son propre édit, pour la province de Cilicie (2), dont il maintint l'exécution pendant tout le temps de son gouvernement.

Tous les gouverneurs étaient loin de se renfermer dans les limites fixées par la loi; on connaît ce procès si célèbre de Verrès poursuivi pour ses rapines et ses concussions, et qui prêtait à vingt-quatre pour cent par an (3); mais ce qu'on ignore, c'est que le défenseur du proconsul accusé aurait bien pu adresser aux juges la foudroyante apostrophe de Jésus aux pharisiens : « Que celui d'entre vous qui est sans péché » lui jette la première pierre. » Le crime de Verrès était celui de toute l'aristocratie romaine; il fut sacrifié, mais la plaie des usures ne fut point cicatrisée.

Entre les faits nombreux d'usures, Cicéron en raconte un qui mérite d'être rapporté. Deux Romains qui habitaient l'île de Chypre pour y faire le commerce, M. Scaputius et P. Matinius, avaient prêté une somme considérable à la ville de Salamine, en stipulant pour les intérêts la somme énorme de quatre pour cent par mois. Le capital appartenait à Brutus, qui avait choisi des prête-noms, pour ne pas paraître ouvertement dans une affaire aussi peu honorable. Des difficultés s'étant élevées ensuite pour le payement d'un intérêt aussi

(1) Plutarque, *Vie de Lucullus.*
(2) *Ad Attic.* 5 *Epist. ult.* (an de Rome 705).
(3) Cicéron, III, *In Verrem* 71.
(4) *Ad Atticum*, VI, 2.

exagéré, l'affaire fut portée devant Cicéron par les créanciers qui ne voulaient rien rabattre de leurs prétentions. Cicéron, obligé de s'en tenir à son édit qui fixait l'intérêt à douze pour cent, donna raison aux habitants de Salamine qui consentaient à payer sur ce pied; en vain Scaputius essaya-t-il de repousser ce jugement, fort de l'homme qu'il avait derrière lui; en vain Cicéron fut-il pressé de sollicitations; il tint ferme, malgré l'intervention de son ami Atticus, gagné à la cause de Brutus; il refusa d'accorder plus de un pour cent par mois, et force fut aux créanciers de subir ces conditions. Ce fait, et un grand nombre du même genre, prouvent ce qu'il faut penser de la moralité des Romains dans leurs relations d'affaires, et de leur manière de traiter les questions qui touchaient aux intérêts matériels.

Quand le droit romain montrait une si grande tolérance pour les exigences des créanciers, on comprend à quelle dure condition devaient être exposés les débiteurs insolvables; les dispositions de la loi sur ce point étaient excessivement rigoureuses. Si un prêt d'argent était avoué devant le magistrat, ou si une condamnation judiciaire était prononcée pour cette cause, le débiteur avait encore, pour s'acquitter, un délai de trente jours. S'il ne payait point dans cet espace de temps, le créancier pouvait mettre la main sur lui (*manus injectio*) et le conduire devant le magistrat; enfin, si dans les soixante jours qui suivent le jugement, le débiteur ne s'exécutait pas, le créancier pouvait le vendre à l'étranger et même le mettre à mort. Aucun fait historique n'ayant montré l'application de cette disposition légale, un grand nombre de jurisconsultes la regardent comme une simple menace; M. Troplong s'explique en ces termes sur cette question : « Quand on voit la
» première législation romaine rendre le père maître de la
» vie de son fils, l'époux maître de la vie de sa femme, le
» citoyen maître de la vie de son esclave, le vainqueur maître
» de la vie du vaincu, je ne sais pourquoi l'on s'étonne du

» droit de vie et de mort attribué au créancier sur la per» sonne du débiteur. Le débiteur a invoqué les dieux; il a » engagé sa parole par les liens religieux et civils de la for» mule consacrée : si cette parole solennelle n'est pas tenue, » il devient un coupable, il est dévoué. Il faut une expiation » sanglante, un sacrifice à la foi jurée (1). » Ce droit de vie et de mort du créancier sur la personne du débiteur n'était qu'une conséquence naturelle des principes reconnus et admis par le droit public; il formait un des anneaux de cette chaîne redoutable dont le poids écrasait la liberté des citoyens; il est trop conforme aux habitudes des Romains pour qu'on puisse le révoquer en doute.

Mais on ne saurait être aussi affirmatif en parlant de cette terrible menace de la loi qui permettait à plusieurs créanciers de se partager les morceaux du corps déchiré de leur débiteur; c'était là un moyen de terreur inventé pour intimider les débiteurs de mauvaise foi; il n'existe aucun indice qu'il ait jamais été employé; on peut donc douter de son application, quoiqu'il soit impossible de nier l'existence même de la loi, après le témoignage de Dion Cassius qui dit : « La dureté des » riches envers les pauvres fut, pour Rome, une source de » malheurs. La loi donnait des droits exorbitants contre ceux » qui ne se libéraient pas à l'échéance; et si un débiteur était » obligé envers plusieurs créanciers, ils pouvaient mettre son » corps en pièces et se le partager. Ce droit était consacré » textuellement par la loi, mais il ne fut jamais mis en » usage (2). »

Tels sont les principes rigoureux qui présidaient aux relations d'intérêt entre les citoyens; quand on compare cette législation ancienne avec les lois modernes, on remarque un

(1) *Le Droit civil expliqué; Traité du prêt; préface.*

(2) Dion Cassius, *Fragments*, t. II de la collect. Script. vet., in-4° de l'abbé Maï, p. 144. — Et t. I, de l'édit. de Dion Cassius, publié par M. Gros, p. 70, Paris, 1845, Didot.

contraste frappant qui provient de l'adoucissement des mœurs et des habitudes d'équité dont la société actuelle doit principalement le bienfait au Christianisme.

§ II. — *Période impériale.*

Les constitutions des empereurs rendues pour régler le taux de l'intérêt, adoptèrent la *centesima* (12 pour cent) qui avait été fixée auparavant par les édits des préteurs ou par les sénatus-consultes (1). Le peuple qui, sous la république, avait été écrasé par l'*unciarium fœnus*, supporta sans se plaindre, sous les empereurs, la *centesima,* parce qu'il trouvait alors dans le commerce des moyens réparateurs qui lui avaient fait défaut dans la première période; ce n'est pas cependant qu'il fût moins exposé aux vexations des usuriers; jamais au contraire, malgré les textes prohibitifs des lois, l'usure ne fut pratiquée avec un cynisme aussi effronté! Cependant, il y avait des consciences honnêtes qui, trouvant l'intérêt légal trop lourd pour les débiteurs, consentaient à un bénéfice moindre pour ne pas accabler leurs débiteurs; de ce nombre on peut citer Antonin le Pieux et Alexandre-Sévère, qui ne prêtaient qu'au taux de quatre pour cent (2). Mais, d'un autre côté, un grand nombre d'usuriers ne voulaient pas se contenter du bénéfice légal (3); parmi eux on voyait une multitude d'affranchis qui s'étaient enrichis à la faveur des circonstances politiques, et qui n'étaient pas très-délicats sur l'emploi des moyens propres à augmenter leurs trésors. La classe nombreuse des usuriers comptait encore dans ses rangs tous ces gouverneurs de provinces qui devaient leur fortune à leurs

(1) *Senatus-consultum modo factum est in creditorum causa ut centesimæ perpetuo fœnore ducerentur.* Cicer., Ad Attic., V, 21. — Consulter: Fr. 13, § 26, Dig. 19, 1. — Const. 20, Cod. Justin., 4, 32.

(2) Ulp., lib. VII, § 8 D. *De adm. tutor.*

(3) Horace, I, *Satir.* 2. — Juvénal, IX, v. 8.

exactions, tous ces chevaliers qui, après avoir fait la guerre, rentraient dans leurs foyers chargés des dépouilles de l'ennemi; tous ces hommes avides qui étaient accourus dans la capitale pour faire fortune, Grecs (1), Syriens (2), Samaritains (3), qui profitaient de la détresse des citoyens pour leur prêter aux plus dures conditions. La loi avait défendu de dépasser le taux fixé; mais l'avidité trouvait aisément des expédients pour éluder les prohibitions légales; souvent, par exemple, le vendeur alléguait qu'il n'avait pas d'argent, mais qu'il possédait des objets précieux dont il consentirait difficilement à se défaire; puis, sur de nouvelles instances, il se décidait à les céder après une estimation exagérée, mais inférieure, disait-il, à la valeur qu'il attachait à ces objets à cause de leur convenance. Les Pères de l'Eglise, entre autres saint Basile (4) et saint Ambroise (5), signalent ce genre de fraude, encore pratiquée de leur temps : « Celui dont on va vendre les proches parents aux barbares, dit saint Ambroise, et qui désire les » racheter, demande à emprunter. Les riches impitoyables » jurent qu'ils n'ont pas de quoi, et qu'ils vivent eux-mêmes » d'emprunts. Mais dès qu'on leur promet quelque profit ou » quelque gage, alors leur front se déride, ils rassurent l'emprunteur, ils essuient ses larmes. Nous allons voir, disent-» ils, s'il y a chez nous quelque argent; on brisera, s'il le faut, » quelques pièces d'argenterie de l'héritage paternel; ce sera » grand dommage, sans doute; quelles usures pourront compenser le prix que nous y mettions? Mais, pour obliger un » ami, on ne reculera pas devant cette perte. On cherchera à » la réparer quand vous rendrez l'argent du prêt... Aux calendes, vous ne manquerez pas de payer les intérêts. »

(1) Plutarque cite des banquiers de Corinthe, Patras et Athènes.
(2) Sidon. Apollin., I. *Epist.* 8.
(3) Justinien, edict. 9, c. II: *Quos Samaritanos vocant.*
(4) S. Bazil., t. I, in Baluz., 14, p. 155.
(5) S. Ambros., *De Tobia*, c. III.

D'autres fraudes sont encore signalées par les auteurs du temps ; ainsi un banquier prêtait une somme au taux légal, mais en faisant entrer dans la convention cette clause, que si le remboursement n'avait lieu au jour fixé, ou même, si l'intérêt n'était pas servi avec exactitude, le débiteur serait tenu de payer au créancier, à cause du dommage causé par le délai, une somme deux ou trois fois plus considérable que celle qui était due dans l'origine (1).

D'autres fois, en prêtant à un marchand, le créancier exigeait, à titre de don gratuit, une certaine quantité de marchandises ou denrées telles que des vins, des viandes, du blé, ou des étoffes (2) ; ou bien encore, on donnait en prêt une somme d'argent, dont on demandait le remboursement en grains ou en autres denrées, de sorte qu'il était facile de stipuler un intérêt plus considérable que le taux légal, sur ces sortes de valeurs (3).

Tels étaient les subterfuges auxquels avait recours l'avidité des agioteurs dont les fortunes scandaleuses étaient une insulte continuelle à la misère des familles nombreuses qu'ils avaient dépouillées ; plusieurs fois le législateur crut devoir intervenir, mais seulement pour modérer les excès des usures, et non pour punir les usuriers ; il réparait quelques injustices, mais sans remonter à la cause du mal, pour la détruire ; aussi l'usure fut-elle à peu près illimitée à Rome, pendant toute cette époque.

Il y aurait injustice cependant à accuser la société romaine tout entière des usures dont un grand nombre de ses membres, il est vrai, se rendaient coupables, mais contre lesquelles protestait la conscience des philosophes. Dès les temps les plus reculés, Aristote avait, au nom de la science, frappé de ses

(1) L. XLIV, D. *De usuris*. — L. XIII, § 26, D. *De act. empt.*

(2) S. Ambros., *De Tobia*, c. XIV. — Noodt, 2, 13 et 14. — Thomassin, *De l'usure*, p. 295.

(3) L. XVI, c. *De usuris*.

anathèmes les usures généralement pratiquées de son temps. Ses doctrines, en matière d'économie politique, s'étaient perpétuées dans les écoles, et on peut dire que, sur ce point du moins, les philosophes, et en particulier les stoïciens, peuvent être regardés comme les précurseurs des Pères et des docteurs de l'Eglise. Les idées chrétiennes semblent inspirer leurs écrits sur cette question, aussi bien que sur plusieurs autres, dont nous avons déjà parlé.

Ainsi, Sénèque qualifie les usures de *sanguinaires;* il les appelle des *œuvres d'avarice et de cupidité* (1).

Ainsi encore Plutarque, témoin des maux de toute espèce produits par l'usure, condamne l'avidité, l'injustice, le mensonge, les fraudes des prêteurs, comme il stigmatise la débauche et l'oisiveté des emprunteurs : « Quoi ! leur dit-il, vous avez des pieds, des mains, une voix, et vous dites que vous ne savez de quoi vous nourrir ! les fourmis ne prêtent ni n'empruntent ; elles n'ont cependant ni mains, ni arts, ni raison ; mais elles vivent de leur travail, parce qu'elles se contentent du nécessaire. Si on voulait se contenter du nécessaire, il n'y aurait pas plus d'usuriers qu'il n'y a de centaures (2). »

Ainsi, pour montrer l'injustice de l'usure, le moraliste grec s'appuie sur les folles prodigalités et les désordres de toute sorte dont l'usure était la cause. Nous verrons bientôt les Pères de l'Eglise invoquer de semblables motifs à l'appui de leur doctrine prohibitive de l'usure ; à une époque où l'on ignorait les débouchés avantageux que les progrès de l'industrie ouvrent aux capitaux, il était permis de regarder l'usure comme un crime et de se fonder pour la défendre sur des raisons de haute moralité publique.

(1) Senec., 7, *Epist.* 10.

(2) *Qu'il ne faut pas prêter à usure;* traité traduit par Amyot ; t. XIV, nos 16-18.

SECTION II.

DU PRÊT A INTÉRÊT CHEZ LES HÉBREUX.

Le principe de la gratuité du prêt fut adopté par plusieurs philosophes de l'antiquité païenne (1). Comme théorie, cette idée a quelque chose de désintéressé et de généreux qui séduit l'imagination ; rien, en effet, ne serait plus capable de ramener la concorde entre les différentes classes de la société que ce tribut payé par la richesse à l'indigence ; comme moyen de conciliation, ce service que le capital rendrait au travail aurait les plus heureuses conséquences ; ce serait là un excellent agent de pacification entre les hommes. Malheureusement, on ne peut guère voir d'application possible à une pareille théorie ; c'est là une idée purement spéculative qui s'évanouit aussitôt qu'on veut la faire passer dans le domaine des faits ; aussi, voyons-nous que tous les anciens législateurs ont reculé devant la prohibition du prêt à intérêt, parce qu'une pareille mesure aurait pour effet d'empêcher la circulation de l'argent, principe vital de toute société industrielle ; la légitimité de l'intérêt fut donc admise dans toutes les lois des peuples anciens.

Cependant à cette tolérance générale de l'usure (2) nous trouvons une exception ; seule entre toutes les législations de l'antiquité, la loi de Moïse proscrivit d'une manière absolue toute espèce d'usure ; mais cette prohibition était limitée aux relations d'affaires des Juifs entre eux ; elle était levée dans leurs rapports avec les étrangers ; voici le texte de la loi :

(1) Voyez *Dictionnaire d'économie politique*, t. II, mot *Usure*.

(2) Rappelons en passant que, dans le langage théologique, les mots d'usure et d'intérêt étant synonymes, nous les emploierons indistinctement dans le cours de cette discussion.

« Si votre frère est devenu fort pauvre, est-il écrit dans le » Lévitique (1), et qu'il ne puisse plus travailler des mains, » et si vous l'avez reçu comme un étranger qui est venu » d'ailleurs, et qu'il ait vécu avec vous, ne prenez pas d'in- » térêt de lui, et ne tirez pas de lui plus que vous ne lui avez » donné. Vous ne lui donnerez pas votre argent à usure, et » vous n'exigerez point de lui plus de grains que vous ne lui » en aurez donné. »

Le texte du Deutéronome est encore plus précis : « Vous ne » prêterez à usure à votre frère ni argent, ni grains, ni quel- » que chose que ce soit ; mais seulement aux étrangers (2). »

La même défense se trouve également écrite dans un grand nombre d'autres passages des livres sacrés (3). On comprend toute l'importance de cette loi prohibitive de l'usure. Elle condamne le prêt à intérêt d'une manière absolue à l'égard des membres de la même nation, mais elle le permet à l'égard des étrangers.

En réfléchissant attentivement sur ces différents textes, on y trouve une condamnation formelle du prêt à intérêt ; mais il est évident que cette condamnation n'est que relative et conditionnelle, et non point générale et absolue, et qu'elle ne proscrit pas l'usure comme opposée au droit naturel, mais seulement comme contraire à cette loi de charité qui unit entre eux les membres d'une même nation. Il suit de là que le prêt à intérêt ne blesse aucune des lois fondamentales de la société et qu'il n'est pas opposé à la justice ; s'il en était autrement, jamais le législateur des Hébreux n'aurait pu admettre sa légitimité à l'égard des étrangers : « Comment » peut-on supposer, dit M. Troplong (4), que si Moïse eût

(1) *Levitic.*, c. xxv, v. 35, 36.

(2) *Deuteron.*, c. xxIII, v. 19, 20.

(3) *Psalm.* xIV, v. 5. — *Psalm.* LIV, v. 12. — *Ezech.*, c. xvIII, v. 10 et sq. — II. *Esdras*, c. v, v. 11, 12.

(4) *Le droit civil expliqué; Du prêt*, chap. III, art. 1905, n° 311.

» considéré le prêt à intérêt comme radicalement contraire
» au droit naturel, et comme marchant de pair avec le vol,
» l'adultère, le mépris de Dieu, il l'eût permis à l'égard des
» nations étrangères avec lesquelles les Hébreux entrete-
» naient des rapports commerciaux? on ne saurait faire
» cette injure à la morale de ce grand législateur! »

Mais pourquoi, dira-t-on, cette distinction établie par le législateur? Pourquoi cette tolérance d'une part et cette rigueur de l'autre? Pourquoi surtout cette obligation impérieuse du prêt gratuit imposée aux Hébreux à l'égard de leurs frères?

Cette tolérance de la loi qui permet l'usure à l'égard des étrangers avait pour motif la légitimité même du profit qu'on retire du placement des capitaux; elle montre que le prêt à intérêt n'est pas condamné par la loi de Dieu. Quant à la prohibition faite aux Hébreux à l'égard de leurs frères, elle tenait à une cause particulière dont on se rend compte aisément quand on examine l'économie de la loi de Moïse. En effet, on trouve dans cette législation plusieurs prescriptions opposées entièrement à nos idées actuelles sur le droit de propriété; chacun connaît cette célèbre institution du jubilé, qui affranchissait les débiteurs à une époque déterminée, qui dégrevait la propriété des charges qui pesaient sur elle, et, enfin, qui établissait, dans l'intérêt des pauvres obérés, différentes mesures qui toutes constituent, d'après les idées généralement reçues, une violation flagrante du droit de propriété!

Pour avoir l'intelligence de la loi relative à l'usure, il ne faut pas séparer les textes qui la condamnent des autres dispositions légales qui concernent la propriété; c'est par le rapprochement de ces différents passages qu'on découvre les motifs qui ont inspiré le législateur; il se proposait d'empêcher la ruine des petits propriétaires et d'équilibrer les fortunes entre les familles des douze tribus; la défense de l'usure

entrait parfaitement dans son plan général; elle formait l'un des anneaux d'une chaîne qui reliait entre elles les familles pour assurer la prospérité de la nation; ainsi s'explique cette obligation du prêt gratuit qui formait une partie nécessaire du système adopté pour le gouvernement du peuple de Dieu.

Ainsi, les textes de l'Ancien Testament sont loin d'avoir le sens et la portée que voudraient leur donner les partisans du prêt gratuit; pour les comprendre, il faut les rapporter à l'ensemble des lois qui présidaient au gouvernement des Hébreux; on blesserait toutes les règles de la logique et du bon sens si l'on voulait détacher une pierre isolée de ce monument législatif pour la faire entrer forcément dans notre législation moderne; on doit donc considérer la loi de Moïse qui défend l'usure, dans ses rapports avec les lois qui concernent la propriété, et reconnaître que si elle avait une raison d'être à l'époque où elle fut en vigueur, elle n'est actuellement pas plus en rapport avec les besoins de la société moderne que ne seraient les autres dispositions légales concernant la propriété chez les Hébreux, notamment la loi du jubilé.

On donne encore d'autres raisons de cette prohibition faite aux Hébreux : « Moïse, dit M. Troplong, voulait les plier à » des sentiments de charité; il voulait en faire un peuple de » frères. De là tous les préceptes des livres saints pour calmer la hâte de s'enrichir, pour exalter les humbles, pour » secourir les pauvres, pour ne pas maltraiter les esclaves, » pour ménager le débiteur, respecter son domicile, attendre » le payement de sa dette plutôt de sa bonne volonté que de » la contrainte (1). »

Si de ces considérations générales, nous passons à l'examen du texte même de la loi, nous y trouvons de nouvelles preuves à l'appui de notre opinion.

Une des raisons principales qui ont présidé à la rédaction

(1) M. Troplong, ouvr. cit.

de cette œuvre, a été d'obliger les Hébreux à exercer la bienfaisance à l'égard du pauvre; c'est ce qui ressort clairement des paroles mêmes du législateur.

En effet les livres de l'Exode et du Lévitique, qui renferment plus spécialement l'expression de la loi de Dieu, ne font mention que du prêt fait à un pauvre. Quant aux paroles susceptibles d'un sens plus général, qu'on lit dans le Deutéronome, dans le Psalmiste et dans Ezéchiel, on ne doit pas les considérer comme un complément de la loi, mais seulement comme des citations destinées à en rappeler le souvenir; pour en comprendre le sens et la portée, il faut les interpréter d'après les textes des livres légaux, sur lesquels le doute même n'était pas possible pour les Juifs; en vain prétendrait-on que le mot de pauvre doit être entendu ici d'une manière générale; il sera toujours vrai de dire que la parole biblique ne doit s'entendre que de l'obligation de secourir ceux qui se trouvent dans une pressante détresse, et qu'ainsi le précepte du prêt gratuit ne regarde que les prêts faits aux pauvres.

Cette interprétation que nous donnons aux paroles du législateur des Hébreux est tellement fondée, qu'elle se trouve confirmée par le passage tout entier dans lequel on les lit; en parcourant le chapitre où elles se trouvent, on y voit une suite de dispositions, toutes prises en faveur des pauvres; tantôt il est question du rachat des terres et de la remise des dettes; tantôt il s'agit de la restitution des gages avant le coucher du soleil, ou de la défense faite au juge de recevoir aucun présent; toutes ces prescriptions n'imposent pas une obligation de justice, mais de charité seulement; d'où il suit que l'obligation de prêter sans intérêt ne saurait être plus rigoureuse.

Les Pères de l'Eglise reconnaissent généralement que la loi de Moïse ne s'applique qu'aux indigents; ils s'appuient même sur cette interprétation pour montrer la supériorité de

la loi nouvelle sur la loi ancienne; ils montrent le progrès successif qui s'est accompli dans la prohibition des usures, qui d'abord ont été défendues aux Juifs seulement, et ensuite à toutes les nations; autrefois, la loi ne demandait, ajoutent-ils, que le renoncement à l'intérêt; maintenant elle exhorte à se résigner même à la perte du capital; ce qui ne peut s'entendre assurément d'une obligation de justice, mais d'un devoir de charité.

Si maintenant on veut savoir jusqu'à quel point cette loi est obligatoire pour les chrétiens, il faut établir une distinction entre le texte de la loi et son esprit.

Si l'on s'en tient à la formule exprimée dans la Bible, on voit qu'elle n'exprime qu'une loi purement politique, rendue dans l'intérêt d'un peuple particulier, pour resserrer les liens qui unissent les citoyens et empêcher les divisions qui peuvent résulter de la trop grande inégalité des fortunes; et à ce point de vue, quelque admiration qu'on ait pour la sagesse du législateur, on doit reconnaître que son œuvre a été abrogée, que sa loi n'a aucune autorité sur les nations modernes.

Mais, considérée dans son esprit, la loi de Moïse impose toujours une obligation fondée sur le droit naturel, puisqu'elle rappelle le devoir de venir en aide à l'indigence; aussi est-ce en ce sens que les Pères et les conciles ont pu invoquer l'autorité des textes de l'Ancien Testament, pour combattre l'usure, et surtout pour attaquer les fraudes dont elle était l'occasion, ainsi que l'oppression des pauvres qui en résultait; c'est ce que nous aurons occasion de montrer bientôt.

CHAPITRE II.

DOCTRINES DU CHRISTIANISME SUR LE PRÊT A INTÉRÊT.

SECTION Ire.

EXPOSÉ DU SYSTÈME DE L'ÉVANGILE.

Les partisans de la gratuité du prêt ont souvent revendiqué en faveur de leur thèse l'autorité de l'Evangile; ils ont soutenu que le divin législateur du Christianisme avait condamné l'usure sous toutes ses formes, et quelque modique qu'elle fût; nous prétendons que leur interprétation des paroles de l'Evangile est beaucoup trop rigoureuse, et que la vérité religieuse n'est point en désaccord avec la vérité économique sur la question du prêt à intérêt; c'est ce que nous allons essayer de montrer.

Jésus-Christ n'a parlé qu'une seule fois, et incidemment, du prêt à intérêt; c'est dans l'admirable discours où il menace le riche des anathèmes, et où il répand sur le pauvre ses bénédictions; il n'y a, comme le remarque Bossuet, que ce seul passage de l'Evangile qui regarde cette matière; pour le comprendre il faut le citer tout entier et ne pas isoler quelques mots seulement du reste du discours, comme on le fait souvent.

Jésus, après avoir proclamé, sur la véritable béatitude, ces oracles divins qui sont en contradiction avec les idées de la

prudence humaine, continue son discours en ces termes : « Pour vous qui m'écoutez, dit-il à ses disciples, je vous dis : » Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. » Bénissez ceux qui vous maudissent, et priez pour ceux qui » vous calomnient. Si quelqu'un vous frappe sur une joue, » présentez-lui encore l'autre; et si quelqu'un vous prend » votre manteau, laissez-lui prendre encore votre robe. » Donnez à tous ceux qui vous demandent et ne redemandez » point votre bien à celui qui vous l'emporte. Enfin ce que » vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le » pareillement pour eux; car si vous n'aimez que ceux qui » vous aiment, quel gré vous en saura-t-on, puisque les » pécheurs mêmes aiment aussi ceux qui les aiment? Et si » vous ne faites du bien qu'à ceux qui vous en font, quel gré » vous en saura-t-on, puisque les pécheurs font la même » chose? Et si vous ne prêtez qu'à ceux de qui vous espérez » recevoir, quel gré vous en saura-t-on, puisque les pécheurs » mêmes prêtent aux pécheurs afin de recevoir un pareil avan- » tage? Vous donc, aimez vos ennemis, faites du bien; » *prêtez sans en rien espérer*, et alors votre récompense sera » très-grande, et vous serez les enfants du Très-Haut, parce » qu'il est bon lui-même aux ingrats et aux méchants. Soyez » donc pleins de miséricorde, comme votre Père est plein de » miséricorde (1). »

Ce passage a été le sujet des plus longues et des plus graves discussions ; la parole divine a été commentée, expliquée de mille manières; on en a fait sortir successivement l'affirmation et la négation. Les partisans de la gratuité du prêt, appuyés sur l'autorité des Pères de l'Église, lui donnent une interprétation rigoureuse et soutiennent qu'elle défend d'une manière absolue toute espèce d'intérêt perçu comme indemnité du service que rend le capitaliste en prêtant son argent. C'est même en ce point particulier qu'ils font con-

(1) Luc. cap. VI, v. 27 ad 36.

sister la supériorité de la loi chrétienne sur la loi mosaïque qui permettait l'usure à l'égard des étrangers. Quand Jésus-Christ, disent-ils, fit défense de prêter à usure, il voulait montrer la supériorité de sa loi sur celle de Moïse; mais si le prêt à intérêt était permis, en quoi la loi nouvelle serait-elle plus parfaite et plus excellente que la loi ancienne? Il y a plus: sans cette prohibition, il faudrait reconnaître que la législation mosaïque l'emporterait incontestablement en perfection sur la législation chrétienne, puisqu'en contenant une défense même limitée, elle imposait un devoir de charité et d'humanité sur lequel l'Evangile aurait gardé le silence!

D'ailleurs, ajoute-t-on, cette interprétation de la parole évangélique est conforme à l'enseignement de tous les siècles; le pape Benoît XIV, parlant sur cette question, s'exprime en ces termes (1): « Non-seulement, dit-il, saint Thomas en-» seigne (2) que par ces paroles: *Prêtez sans rien espérer* » *de vôtre prêt*, le seigneur Jésus a voulu intimer le com-» mandement, ou plutôt inculquer de nouveau le précepte » de la loi naturelle qui défendait d'une manière absolue » d'exiger aucun bénéfice du prêt fait soit à un pauvre, » soit à un riche, mais les conciles, les Pères et les Souverains » Pontifes, soutiennent avec unanimité la même opinion. » Bossuet à son tour rend témoignage à cette autorité si grave de la tradition; ses paroles méritent attention: « La tradition » constante des conciles, dit-il, à commencer par les plus » anciens, celles de papes, des Pères, des interprètes, et de » l'Eglise romaine, est d'interpréter ce verset comme pro-» hibitif du profit qu'on tire du prêt, *indè*, c'est-à-dire de » l'usure (3).» « En vain dirait-on, ajoute Benoît XIV (4), que

(1) *De synod. diœces.*, lib. X, c. IV, n° 6.
(2) Thom., 2ª 2ª, *quæst.* LXXVIII, art. 1, ad 4um.
(3) *Instruction sur la version du Nouveau Testament de Trév.*, t. IV, p. 544, édit. Vers.
(4) *De synod. diœc.*, lib. X, c. IV, n° 6.

» les souverains pontifes et les conciles ont dénaturé le sens » des paroles du Christ, ce qui est fort téméraire et même » hérétique,... il restera toujours certain pour tous les ca- » tholiques que l'Église est infaillible dans l'interprétation » des divines Écritures et du sens que ces fidèles doivent y » attacher. »

Tels sont les principaux raisonnements invoqués à l'appui de l'opinion qui condamne le prêt à intérêt. Malgré les graves témoignages qu'elle revendique en sa faveur, il nous semble qu'elle n'est point irrécusable, qu'elle exagère la portée du texte de saint Luc et qu'elle lui donne une interprétation beaucoup trop rigoureuse. Voici les raisons qu'on peut alléguer pour démontrer que l'oracle divin n'est pas aussi exclusif que le prétendent les partisans du prêt gratuit.

Si l'on veut savoir ce qu'il faut penser de la célèbre parole rapportée par saint Luc, et les diverses interprétations dont elle est susceptible, il faut la rapprocher du passage qui la précède immédiatement, et qui a une relation intime avec le verset sur lequel porte la discussion; or, dans tout ce passage, Jésus-Christ s'applique à établir une opposition entre les œuvres d'une charité plus parfaite, dont il recommande la pratique à ses disciples, et les œuvres des païens, c'est-à-dire des païens et des publicains, comme dit saint Matthieu, œuvres que la théologie appelle mortes parce qu'elles sont inutiles au salut; les païens, en aimant ceux qui les aimaient, en faisant du bien à leurs bienfaiteurs, en prêtant avec l'espoir de recevoir un intérêt, ne commettaient point des actes coupables; seulement leurs œuvres, privées de toute espèce de mérite aux yeux de Dieu, étaient inutiles pour la vie éternelle; leur conduite ne blessait pas les lois de la justice; mais le chrétien doit agir par des motifs plus nobles, et faire, non-seulement ce qui est commandé par la justice, mais encore ce qu'exigent la charité et la miséricorde; il doit *imiter son Père céleste*, en aimant ses ennemis, en obligeant des

ingrats, en ne refusant pas de prêter à celui qui ne peut payer le prix de son bienfait; par là, seulement, il méritera les récompenses plus excellentes que Dieu réserve à ceux qui auront accompli sa loi dans toute sa perfection.

Il est donc de toute évidence que le Sauveur, dans ce discours, exhorte ses disciples à la pratique des œuvres de miséricorde, des œuvres qui dépassent la stricte justice. Le chrétien doit imiter Dieu qui est miséricordieux, qui est bon envers les ingrats et les méchants; il doit aimer ses frères, pratiquer à leur égard les œuvres d'une charité toute surnaturelle; qu'il n'aille donc pas avec les scribes et les pharisiens se renfermer dans les bornes étroites du strict devoir; car alors, quel mérite aura-t-il, et comment pourra-t-il obtenir de Dieu pardon et miséricorde? Jésus-Christ ne dit point: Si vous imitez les païens, vos œuvres seront condamnées comme opposées au droit et à la justice; il dit: Quel mérite aurez-vous? Certainement, ce n'est pas un mal d'aimer ses amis et de leur faire du bien; mais cette œuvre n'a qu'un mérite purement naturel; les païens et les pécheurs l'accomplissent également. Le chrétien, qui veut imiter Jésus-Christ, doit s'élever au-dessus de ces vertus vulgaires, et pour amasser un trésor dans le ciel, il pratiquera généreusement la loi du sacrifice! Il aurait le droit, quand on le frappe, de demander réparation aux tribunaux; mais il sacrifiera son droit et tendra l'autre joue. Il aurait le droit, lorsqu'on lui enlève son manteau, d'obtenir restitution; mais il sacrifiera son droit, et donnera encore sa tunique. Enfin, il pourrait, conformément à l'usage général, user de la permission légale et tirer un bénéfice de l'argent qu'il prête; mais il sacrifiera son droit, et prêtera sans intérêt!

Tel est le sens des instructions que Jésus-Christ donne à ses disciples; il résulte du passage de saint Luc que le prêt gratuit étant un acte de miséricorde, le prêt à intérêt devient un acte de droit strict; en effet, si l'intérêt était illégitime, celui

qui y renoncerait, ne ferait plus une œuvre de miséricorde, mais une œuvre de stricte justice. Cette interprétation, d'ailleurs, ressort clairement de la sanction donnée par le Sauveur lui-même au précepte qu'il impose; car après avoir dit ces mots : *Prêtez sans en rien espérer*, Jésus-Christ ajoute incontinent : *et votre récompense sera très-grande, et vous serez les enfants du Très-Haut!* Quoi! le prêt sans intérêt serait le droit absolu; ne pas prendre l'intérêt serait simplement ne pas voler! Et pour accomplir cette justice si bornée, nous mériterions une récompense signalée! Non, Jésus-Christ n'a pu condamner le prêt à intérêt; il en a même reconnu implicitement la légitimité, en faisant du prêt sans intérêt une œuvre de miséricorde!

Sans doute la parole sacrée n'exprime pas seulement un simple conseil, mais il faut y voir un précepte véritable; soutenir le contraire, ce serait nier la loi du sacrifice écrite à chaque page de l'Evangile; les œuvres de miséricorde sont obligatoires pour tous les chrétiens, et, parmi ces œuvres, on doit comprendre le prêt sans intérêt. Si l'on nous demande de préciser l'étendue de cette obligation, voici dans quelles limites nous pensons que le chrétien doit l'accomplir : toujours prêter gratuitement est de conseil seulement; ce qui est de devoir, c'est de prêter sans intérêt à ceux qui sont dans le besoin, de prêter autant qu'on le peut et dans la mesure de ses ressources, de prêter jusqu'à se priver, jusqu'à se gêner même, dans une circonstance grave; voilà le précepte de l'Evangile! C'est dans cette mesure que le sacrifice de l'intérêt devient obligatoire, au même titre que l'aumône, par exemple; c'est par la pratique de ces œuvres de miséricorde que la vie du chrétien sera meilleure que celle des païens, qu'elle le rendra l'enfant du Très-Haut, et qu'elle lui méritera une grande récompense dans le ciel.

Comme les partisans de la gratuité ont particulièrement insisté sur la parole : *Prêtez sans en rien espérer*, il est à pro-

pos d'examiner les différentes interprétations qu'on peut lui donner; or, plus nous cherchons à pénétrer sa signification, et plus nous voyons qu'elle ne doit pas être prise dans le sens absolu des théologiens rigoristes; en effet, cette parole est susceptible de deux interprétations seulement : elle signifie, ou bien : prêtez, et n'espérez rien de votre prêt; ou bien encore : prêtez, alors même que vous n'auriez rien à espérer. Entre ces deux interprétations, la seconde paraît seule admissible, quand on se rappelle que la parole, *nihil indè sperantes sans rien espérer,* se rapporte en même temps, et à l'obligation de prêter, et à celle d'exercer la bienfaisance; et de même que le Sauveur en recommandant aux chrétiens de faire le bien, alors même qu'ils n'ont rien à attendre de leur service, ne leur défend pas d'être bienfaisants à l'égard de ceux qui leur témoigneront leur reconnaissance, de même aussi en les exhortant à prêter gratuitement dans certaines circonstances, il ne leur interdit pas de prêter quand ils savent que l'emprunteur s'acquittera envers eux en payant un intérêt. Toute la force de ce raisonnement vient donc de l'application qu'on fait de la parole *nihil indè sperantes,* aux deux membres de la phrase qui précède; et cette application est parfaitement légitime, comme on peut s'en convaincre en relisant cet important passage.

Cette dernière interprétation du texte de saint Luc, loin d'être arbitraire, revendique en sa faveur le témoignage de toute la tradition ecclésiastique. Après avoir parcouru les passages des Pères de l'Eglise relatifs à cette discussion, un savant défenseur du prêt à intérêt, le cardinal de la Luzerne s'écrie : « Dans toute l'antiquité ecclésiastique, c'est-à-dire, » dans les onze premiers siècles de l'Eglise, je ne connais pas » un seul Père, pas un écrivain ecclésiastique qui ait entendu » le texte de saint Luc dans le sens que lui donnent nos adver- » saires (1). » Les saints docteurs s'appuient même sur le pré-

(1) *Traité sur le prêt du commerce,* t. I, p. 310.

cepte de prêter, même quand on craint de perdre le capital, pour prouver avec plus de force l'obligation du prêt gratuit, par lequel le prêteur ne perd que l'intérêt; on voit par là qu'il ne peut être question que d'un précepte de charité, obligeant à secourir le prochain dans sa détresse; et qu'il ne s'agit pas d'un devoir de stricte justice, puisque la justice n'imposera jamais l'obligation de perdre le capital.

Ainsi qu'on vient de le voir, il suffit de peser la parole de Jésus-Christ, de considérer le but qu'il se proposait, et d'interroger sur cette question la grande voix de la tradition chrétienne pour arriver à cette conclusion : qu'en recommandant le prêt gratuit, le Christ n'a voulu imposer qu'un devoir de charité, obligatoire seulement dans les circonstances critiques où il s'agit de venir en aide à la misère des indigents.

Il n'est pas inutile de rappeler encore que dans le Nouveau Testament tout entier, il n'est question qu'une seule fois, et encore en quelques mots seulement, de cette défense de prêter à intérêt; ce qui montre évidemment qu'il ne saurait être question que d'un devoir de charité, dont la violation ne rend pas celui qui la commet coupable d'injustice; on ne comprend pas, en effet, comment à une époque où le prêt à intérêt était généralement pratiqué dans tout l'empire romain, le Sauveur n'eût pas insisté davantage sur l'obligation de la gratuité, s'il s'était agi d'un devoir de stricte justice; les païens qui se convertissaient au Christianisme, devaient regarder le prêt à intérêt comme légitime; et aucun monument de la tradition primitive ne nous apprend que leur opinion ait jamais été l'objet du moindre blâme de la part des pasteurs.

SECTION II.

OPINIONS DES DOCTEURS DE L'ÉGLISE.

Tout le monde connaît les anathèmes fulminés par les Pères de l'Eglise contre l'usure; ce vice, qui régnait dans la société romaine, est l'objet de leurs attaques continuelles; ils le poursuivent sous toutes ses formes; ils font appel, pour le combattre, aux plus beaux élans de leur éloquence; ainsi, dès le IVe et le Ve siècles, les saints docteurs, interprètes de la vérité divine, déclarent une guerre incessante à l'avarice des usuriers qui profitaient de la détresse du peuple pour ne prêter qu'aux conditions les plus onéreuses, et prélever sur la misère publique des bénéfices scandaleux. Les Pères de l'Eglise grecque et ceux de l'Eglise latine rivalisèrent d'ardeur dans cette croisade qu'ils formèrent contre l'usure; aussi devons-nous reproduire ici les principaux passages de leurs écrits qui condamnent l'intérêt de l'argent, et examiner quelle est l'interprétation qu'il faut leur donner.

§ I. — *Pères de l'Eglise d'Orient.*

Il faut d'abord, en commençant cet exposé des opinions des saints docteurs, reconnaître qu'il y a parmi eux unanimité pour condamner l'usure, c'est-à-dire l'intérêt de l'argent; pour élever le moindre doute à ce sujet, il faudrait dénaturer la tradition; il faudrait faire mentir l'histoire.

A la tête des Pères de l'Eglise grecque paraît Lactance, qui demande au créancier de ne faire aucun bénéfice sur l'argent qu'il prête à son débiteur : « Recevoir plus qu'on a donné est » *injuste*, dit-il; quiconque agit ainsi, tend un piége à son » prochain pour s'enrichir de sa misère en le dépouillant;

» mais le juste profitera toujours d'une pareille occasion pour » exercer la miséricorde, et non point pour se souiller par un » gain honteux ; il évitera toute espèce de préjudice, et il » fera en sorte que son prêt soit une œuvre méritoire devant » Dieu (1). » Ces paroles supposent qu'au point de vue du droit naturel, le prêt doit être gratuit ; que l'usure est une injustice, un larcin ; que c'est seulement la gratuité qui donne au prêt le caractère d'une bonne œuvre ; c'est la première attaque dirigée contre le système païen de l'usure.

Saint Basile, archevêque de Césarée en Cappadoce, vient ensuite, au IVe siècle, sous le règne de Valens, étendre aux laïques la prohibition de l'usure déjà portée contre les clercs, par le concile de Nicée (2) ; il commence par rappeler que l'usure est un vice qui devient la source d'un grand nombre de crimes : « Les emprunts, dit-il, sont une occasion de mensonges, d'in- » gratitudes, de perfidies (3). » Il fait ressortir ensuite les douleurs et les misères de l'emprunteur qui voit les intérêts s'ajoutant chaque jour au capital pour aggraver la dette : « N'avez- » vous pas des mains, de l'adresse, des métiers ? s'écrie-t-il, » travaillez, rendez quelque service. Il y a bien des exercices » pour gagner sa vie. Imitez la fourmi et l'abeille, qui travail- » lent et n'empruntent pas. Quant aux prêteurs, que font-ils, » sinon s'enrichir des misères d'autrui, tirer avantage de la » faim et de la nudité du pauvre, et se rendre inaccessibles » aux mouvements de l'humanité ? Faire l'usure, c'est recueil- » lir où l'on n'a rien semé ; c'est une cruauté indigne d'un » chrétien, indigne d'un homme (4) ! »

Pour comprendre la gravité de ces paroles, et de celles qui vont suivre, il faut se rappeler qu'à l'époque où parlaient les saints docteurs, la loi civile permettait l'usure ; ceux qui l'at-

(1) *De instit. div.*, lib. VI, c. XVIII.
(2) *Concil. Nicæn.*, can. 17.
(3) *Sur le Ps.* XIV.
(4) *Sur le Ps.* XIV, n°s 4, 5.

taquaient se mettaient en hostilité avec le gouvernement, et s'exposaient à troubler la paix de l'Eglise et à encourir eux-mêmes les vengeances d'un pouvoir jaloux, qui plus d'une fois se porta à des excès pour empêcher ce qu'il regardait comme des empiètements de la part des évêques; il fallait donc une grande hardiesse, inspirée par un profond sentiment d'un devoir à remplir, pour oser affronter de pareils dangers.

Ce courage, tous les Pères de l'Eglise le déployèrent tour à tour pour la défense d'une cause qu'ils regardaient comme sacrée. Après saint Basile, son frère saint Grégoire de Nysse porte de nouveaux coups à l'usure, qu'il assimile aux larcins, aux brigandages, aux parricides : « C'est un enfantement » que l'avarice a conçu, dit-il, que l'iniquité a mis au monde » où la cruauté a servi de ministre (3). » Puis, il ajoute: « Ce n'est pas la nature qui lui donne naissance, mais l'avarice » qui a le pouvoir de faire que les choses stériles et inani- » mées deviennent productives (4). » Enfin l'évêque de Nysse ne craint pas de comparer l'usurier au voleur de grands chemins : « On donne le nom de voleur à celui qui pille les pas- » sants. Et quand le vol se fait sous voile d'usure, avec des » témoins et des contrats, croit-on le rendre licite en l'ap- » pelant du nom de prêt, ou autre aussi bien sonnant ? »

Rien n'est plus pathétique que le récit qu'il fait ensuite des angoisses de l'usurier, des tourments auxquels il est en proie, quand son débiteur paraît compromettre le capital qu'il lui a prêté; on le voit pleurant sur ses pertes comme s'il s'agissait de la mort de son propre fils ! Le saint docteur essaie ensuite de rappeler quelques-uns des maux dont l'usure est la cause : « N'est-il pas vrai, dit-il, que c'est l'usure qui ruine les » maisons, qui désole les familles, qui dissipe leurs biens,

(1) *Hic est ille partus quem parturiit quidem avaritia, parit autem iniquitas, et obstetricatur inhumanitas.* — Voyez *Homil.* 2, t. I, p. 410 et suiv. — T. II, p. 228 et suiv.

(2) *Loco citato.*

» qui fait tomber dans une condition pire que celle des es» claves, des personnes d'une condition honnête? S'il n'y » avait pas tant d'usuriers, il n'y aurait pas tant de pau» vres (1). Or, ceux qui, en pratiquant cet infâme trafic, se » décorent du nom de prêteurs, ne ressemblent-ils pas à ces » furies des païens à qui on donnait un nom favorable qu'il » fallait prendre à contre-sens? Comment pourront-ils com» paraître devant le tribunal de Jésus-Christ, et que répon» dront-ils à ce juge incorruptible quand il leur dira : vous » aviez la loi, les prophètes, les préceptes de l'Evangile; ils » vous disaient tous d'un commun accord qu'il fallait aimer » la charité et l'humanité (2)? »

« Eh bien, diront les usuriers, puisqu'on tourne en déri» sion nos bienfaits, nous ne prêterons plus! Mais non, il » faut donner, il faut prêter. Le prêt gratuit est une espèce » de don (3); mais il faut prêter sans intérêt. On est égale» ment coupable quand on refuse de prêter ou quand on » prête à usure (4). »

Ailleurs le même évêque se plaint que l'Eglise n'ait pas encore établi une pénalité contre l'usure, comme elle avait fait déjà contre les crimes d'idolâtrie, d'adultère, d'homicide (5). Cette plainte montre du moins que l'Eglise était loin de mettre sur la même ligne l'usure et les vices qui entraînaient les peines canoniques; son indulgence est une preuve qu'elle n'attachait pas au prêt à intérêt assez de gravité pour le frapper de ses censures.

(1) *Si non esset tanta multitudo usurariorum, non esset tanta copia pauperum. Homil.,* t. II, p. 230.

(2) *Ingeminantes unâ voce charitatem et humanitatem.—Loco citato,* p. 231.

(3) *Altera enim donationis species est mutuum. — Loco citato.*

(4) *Æquè enim obnoxius est pœnæ qui non dat mutuum et qui dat sub conditione usuræ. — Loco cit.,* p. 234.

(5) T. II, p. 121.

Vers la même époque, saint Grégoire de Nazianze, compatriote et ami de saint Basile, flétrit lui aussi dans ses discours ce crime d'usure, qu'il regarde comme une idolâtrie, l'usurier vendant sa conscience pour un peu d'or : « Voyez cet » autre qui souille la terre de ses usures, moissonnant où il » n'a rien semé, augmentant ses richesses, non par la culture » de la terre, mais par la misère des pauvres (1) ! » On reconnaît, dans ces paroles, l'apôtre chrétien qui plaide toujours la cause du pauvre contre toutes les injustices dont il est victime.

Saint Chrysostome vient à son tour donner à la même cause le concours de sa chaleureuse éloquence; il foudroie l'usure avec des accents d'autant plus énergiques qu'il avait à combattre, comme il le dit, de nombreux préjugés et des habitudes invétérées (2). Il n'hésite pas à heurter les opinions reçues, parce qu'il s'agit du salut des âmes; sa parole énergique découvre tous ces mystères d'iniquités qui se cachent derrière les contrats usuraires; et, apercevant les ravages épouvantables que fait ce mal, surtout parmi les pauvres qui succombent sous le poids d'usures écrasantes, il remonte à la source de toutes ces misères, et pour les combattre, il déclare la guerre à la loi civile elle-même : « Ne me parlez pas » des lois civiles, s'écrie-t-il, le publicain gardait les lois extérieures et il ne laissa pas d'être puni. La même chose » vous arrivera, si vous ne cessez d'affliger les pauvres en » faisant servir leur pénurie à votre trafic impudent.

» Ne dites pas non plus, que celui à qui vous prêtez à usure » en a de la joie. C'est comme si vous disiez qu'il rend grâce » à votre inhumanité. Abraham livra aussi sa femme aux barbares pour sauver sa vie et la sienne; mais il n'agissait pas » librement, et la crainte de Pharaon était son seul mobile.

(1) *Orat.* 15.

(2) *Non sum nescius molesta hæc verba multis videri. Homil.* 56 *in Matth.*, 506.

» Du reste, si vous prenez la peine d'interroger les législateurs des païens, ils vous apprendront que l'usure a » toujours été regardée par eux comme le signe d'une excessive impudence. Aussi ne souffraient-ils pas que leurs sénateurs flétrissent leur dignité par ces gains; leurs lois » défendaient à ceux qui gouvernaient la république de se » souiller par l'usure. »

« Quoi de plus déraisonnable, ajoute saint Chrysostome, » que de semer sans terre, sans pluie, sans charrue? Aussi » tous ceux qui s'adonnent à cette damnable agriculture » n'en moissonnent que de l'ivraie, qui sera jetée dans les » flammes éternelles. »

« Retranchons donc ces enfantements monstrueux de l'or » et de l'argent, étouffons cette exécrable fécondité; suivons » le conseil de saint Paul qui dit que la piété avec une honnête médiocrité est un grand gain (1)! »

Telles étaient les grandes leçons données aux peuples par ces évêques illustres à qui il avait été dit : « Allez, enseignez » les nations; je suis avec vous jusqu'à la consommation des » siècles (2). » C'était en vertu de ce pouvoir divin qu'ils prêchaient la morale et la doctrine de l'Evangile; mais pendant qu'ils s'efforçaient de faire pénétrer dans la société l'esprit chrétien, l'esprit païen résistait; il réussissait à inspirer la législation des empereurs, et à faire proclamer par la loi civile la légitimité du prêt à intérêt.

Constantin adopta le taux de douze pour cent, la *centesima*, fixée par les lois de ses prédécesseurs (3). Il régla aussi l'intérêt qui pourrait être perçu désormais pour les prêts de fruits consomptibles (4), tels que le vin, les grains ou autres denrées pour lesquelles le prêteur pouvait exiger cinquante pour

(1) *Homil.* 56, in Matth., p. 507, 508.
(2) S. Matth., c. XXVIII, v. 19.
(3) L. IV, § 1. D. *De naut. Fœnore.*
(4) *Fruges humidas vel arentes*, l. I, C. Theod. De usuris.

cent d'intérêt, c'est-à-dire que pour deux mesures prêtées, l'emprunteur s'engageait à en rendre trois; ce bénéfice était accordé comme indemnité pour les chances aléatoires que courait le créancier, exposé à recevoir dans un moment de bon marché la restitution de ces mêmes denrées qu'il avait livrées dans un moment de chèreté (1).

Cependant l'esprit chrétien, en gagnant tous les jours du terrain, finissait par faire entrer des modifications dans les lois anciennes; les empereurs furent plusieurs fois entraînés à limiter la liberté des usures. En 386, l'empereur Théodose le Grand établit une pénalité contre les usuriers qui opprimaient le peuple; il n'osa proscrire l'usure, mais sa loi adoucit le sort des débiteurs.

Plus tard, « Justinien pose une limite plus modérée, dit » M. Troplong (2), quatre pour cent quand le prêt est fait par » des personnes illustres; huit pour cent quand il est fait par » des commerçants; six pour cent par les autres personnes, » douze pour cent dans les contrats à la grosse. L'intérêt moratoire est de six pour cent (3); à l'égard des cultivateurs, » défense d'exiger d'eux plus de quatre et demi pour » cent (4). »

Enfin l'empereur Basile, entraîné par son zèle religieux, alla jusqu'à prononcer l'abolition absolue de l'usure; mais il avait trop présumé de la société qu'il gouvernait; la loi qu'il avait rendue pour céder à la conviction de sa conscience (5) rencontra de tels obstacles dans son application, que son fils Léon le Philosophe fut obligé de l'abroger, et d'en revenir à l'ancienne législation de Justinien.

(1) L. XXIII, *C. Justin.*, *De usuris*.
(2) *Du prêt*, ch. III, art. 1905, n. 517.
(3) L. XXVI, C. *De usuris*.
(4) *Novel.*, 32, 33, 34.
(5) Sa constitution est reproduite par Saumaise, *De usuris*, après sa préface, et Harmenopule, lib. III, t. VII, *omninò, in ullo negotio, liceat usuras accipere*, dit la loi.

En Orient, comme on le voit, l'antagonisme se perpétua toujours, sur la question du prêt, entre la loi civile et la loi religieuse; en Occident, au contraire, les efforts des docteurs catholiques eurent plus de succès, comme nous allons le voir en jetant les yeux sur les principaux témoignages des Pères de l'Eglise latine.

§ II.— *Pères de l'Eglise d'Occident.*

Les Pères de l'Eglise d'Occident condamnent l'usure avec la même unanimité que les saints docteurs qui faisaient la gloire de l'Eglise grecque; tous attaquent le prêt à intérêt au nom de la loi chrétienne et comme défendue par l'Evangile; tous réclament le prêt gratuit au nom de la religion dont ils sont les ministres, afin de guérir un mal qui entraînait souvent pour les familles une cause de ruine, en même temps qu'une source d'incalculables calamités pour la société tout entière.

Un des plus célèbres docteurs, saint Jérôme, commença par proscrire l'usure au nom de la marche progressive que suivent les sociétés, et de la supériorité de la loi évangélique sur la loi mosaïque; écoutons ses paroles : « Dans la loi hébraïque, » dit-il, il est enseigné : vous ne donnerez pas à usure à vos » frères; vous pourrez le faire aux étrangers. Mais voyez le » progrès dans la morale : au commencement, la loi se borne » à défendre l'usure entre les frères; puis le prophète Ezé- » chiel la défend en général. Mais l'Evangile donne le der- » nier accroissement à la vertu, et le Fils de Dieu commande : » Prêtez à ceux de qui vous n'espérez rien recevoir (1). »

Saint Jérôme ne se contentait pas de condamner l'usure qui s'exerce par les prêts en argent; il la poursuivait sous toutes ses formes; il proscrivait surtout ces usures, permises légalement, en vertu desquelles celui qui avait emprunté deux

(1) *In Ezech.*, c. XVIII.

mesures de grains, par exemple, devait en rendre trois; usures aussi évidemment injustes que celles perçues en vertu du prêt d'une somme d'argent : « On exerce dans les campagnes, dit » le saint docteur, les usures du froment et du millet, du vin, » de l'huile et d'autres espèces... Par exemple, on donne dix » boisseaux en hiver, et au temps de la moisson, on en reçoit » quinze, la moitié de plus. Ceux qui veulent passer pour » équitables se contentent de prendre le quart en sus au lieu » de la moitié, et voici leur raisonnement : j'ai donné un » boisseau de grain, lequel ayant été semé en a produit dix. » N'est-il pas juste que je prenne la moitié de la moitié, ou » le quart d'un boisseau, puisque celui à qui j'ai prêté, a neuf » boisseaux et demi pour lui, par mon bienfait? Ne vous trom- » pez pas! dit l'Apôtre; on ne se joue pas impunément de Dieu. » Qu'un de ces prêteurs charitables veuille bien répondre à » cette question : Avez-vous prêté à celui qui avait, ou à ce- » lui qui n'avait pas? S'il avait, pourquoi lui prêter? s'il » n'avait pas, pourquoi lui en demandez-vous davantage » comme s'il avait (1)? »

Saint Ambroise a écrit un traité complet contre l'usure, dans lequel on retrouve toute la vigueur du style des Pères de l'Eglise d'Orient; pour donner une idée de son aversion pour le prêt à intérêt, il faudrait analyser son commentaire sur Tobie, écrit pour présenter à une société corrompue et avide l'exemple du célèbre exilé de Babylone qui avait toujours prêté sans profit, et qui ne fit réclamer son capital qu'à sa mort pour ne pas frustrer son fils de l'héritage qui lui revenait (2).

Pour détourner les hommes de leurs habitudes cupides, saint Ambroise présente le tableau d'un créancier avide qui dépouille impitoyablement son débiteur et le réduit à la plus affreuse misère; on voit d'abord l'emprunteur vivant au milieu des délices et du luxe, entouré de nombreux amis; puis,

(1) *In Ezech.*, c. XVIII.
(2) *De Tobia*, cap. II.

à mesure que l'argent diminue, les amis se retirent; le temps s'écoule, la dette augmente; le trésor se vide, les intérêts s'accumulent; l'échéance approche, le créancier est aux aguets; alors les nuits sont agitées et les jours soucieux; les riches vêtements et les meubles précieux disparaissent, emportés par le brocanteur, qui ne les prend que pour la moitié de leur valeur; et quand, après tous ces sacrifices, le débiteur se présente à son créancier avec l'argent si difficilement trouvé : c'est à peine l'intérêt que vous payez, dit-il; quand rembourserez-vous le capital (1)?

Ailleurs le saint évêque montre la dureté du créancier et la folle cruauté du débiteur dont sont victimes de pauvres enfants, qui au lieu de la richesse n'auront en partage que la servitude, au lieu de l'héritage paternel ne trouveront que l'acte qui les dépouille de la fortune qu'ils devaient attendre (2). Il compare l'avidité des usuriers à un abîme que rien ne peut combler; leur avarice est insatiable (3); ils vont même jusqu'à mettre arrêt sur le corps du débiteur décédé, et à empêcher qu'on le porte en terre (4); ils semblent accablés uniquement de la perte d'argent que cette mort leur fait éprouver.

Saint Ambroise compare encore le créancier à un serpent dont il a la souplesse et la ruse; comme le serpent enveloppe de ses replis et étouffe tout ce qu'il peut saisir, ainsi l'usurier fait tomber dans ses piéges le débiteur qu'il veut ruiner pour s'enrichir de ses dépouilles (5).

Enfin le saint docteur proclame que l'usure est défendue par la loi divine : « Vous avez entendu cette parole, dit-il aux usu-
» riers, je ne suis pas venu abroger la loi, mais l'accomplir!
» cette loi, que le Seigneur ne veut pas abroger, vous la ren-

(1) *De Tobia*, cap. v, n° 19.
(2) *Loc. cit.*, c. VIII, n° 29.
(3) *Loc. cit.*, c. VIII, n° 31.
(4) *Loc. cit.*, c. X, n° 37.
(5) *Loc. cit.*, c. XII, n° 41.

» versez; exiger l'usure c'est donner la mort. Vous savez
» qu'il a été dit autrefois par un sage païen : Qu'est-ce donc
» que l'usure? C'est l'homicide, répond-il; *Quid est fœne-*
» *rare? hominem, inquit, occidere* (1)! »

Enfin le grand théologien veut que le chrétien agisse toujours avec une pensée de foi, qu'il prête gratuitement, en se rappelant que Dieu lui rendra un jour son capital au centuple. « Si je ne veux pas que les hommes soient vos débiteurs,
» c'est que je leur substitue Dieu lui-même; ce sera lui qui
» sera votre débiteur; prêtez à Dieu à usure en donnant aux
» pauvres; c'est lui qui s'obligera envers vous, c'est lui qui
» écrira tout ce que reçoit l'indigent; l'Evangile est sa cau-
» tion... c'est lui qui a engagé sa foi; pourquoi hésiteriez-
» vous à donner (2)? »

Telles sont les règles de conduite que saint Ambroise donnait au peuple de Milan ; il ne se contentait pas d'enseigner lui-même ces doctrines, mais il recommandait à son clergé de combattre l'usure afin d'extirper cette plaie qui dévorait la société, et qui devenait la cause, disait-il, de tant de révolutions sociales, et de ruine pour les peuples (3).

On voit avec quelle véhémence l'immortel archevêque de Milan poursuivait l'usure; ses paroles sont graves; aussi, croyons-nous devoir anticiper sur les explications qui doivent suivre pour les commenter, en citant les paroles d'un théologien moderne sur ce sujet : « Il n'est pas possible que saint
» Ambroise regarde comme criminel tout accroissement
» successif de l'argent, dit le cardinal de la Luzerne, expli-
» quant la doctrine du saint docteur (4). Indépendamment
» de ce qu'un tel principe condamnerait les intérêts com-
» pensatoires et judiciaires, il proscrirait aussi plusieurs

(1) *De Tobia*, c. XIV, n° 47.
(2) *Loc. cit.*, c. XVI, n° 55.
(3) *Epistol.*, 710. — 3, 1101.
(4) *Traité sur le prêt de commerce, du cardinal de la Luzerne.*

» autres manières de faire valoir son bien qui sont très-légi-
» times, au témoignage de nos adversaires mêmes. Le louage
» produit aussi une augmentation continuelle d'argent. On
» peut en dire autant du commerce. Le négociant augmente
» à chaque instant son argent. Sitôt qu'il a vendu, il rachète
» pour vendre encore, et accroît successivement et sans in-
» terruption son fonds...L'accroissement successif de l'argent
» est un effet de l'usure, effet qui peut résulter de plusieurs
» autres causes; mais il ne présente point la notion, et ne
» constitue pas le vice de l'usure; dire le contraire ce serait
» confondre l'effet avec l'essence de l'usure. »

Saint Augustin frappe de la même réprobation tous les prêts usuraires; selon l'évêque d'Hippone, la fortune acquise par cette voie est illégitime, et oblige ses détenteurs à restitution (1). Il aborde franchement la question de savoir ce qu'il faut penser de l'autorité des lois civiles qui permettent l'usure: Tout ce qui vient de l'usure « est un bien mal acquis, dit-il;
» je voudrais qu'on le rendît, mais il n'y a pas de juge pour
» l'ordonner (2). »

Telle est, en résumé, la doctrine des Pères sur l'usure. Les conciles s'inspirèrent toujours de ces maximes; toutes les assemblées qui se sont succédé, depuis le concile d'Elvire, en 305, jusqu'à celui de Vienne, en 1311, ont condamné l'usure comme opposée à la loi de Dieu; toutefois le prêt à intérêt, quoique toujours frappé de réprobation, ne fut atteint que fort tard par des peines canoniques.

Après avoir exposé les principaux témoignages de l'antiquité qui attestent, de la part des docteurs de l'Eglise, des efforts constants pour combattre l'usure et faire prévaloir la gratuité du prêt, il nous reste à montrer quelle interprétation il faut donner à ces paroles; doit-on les prendre dans toute leur rigueur et y voir une règle absolue? ou bien est-il permis

(1) *De verbis dom., sermo* 35.
(2) *Epistol.* 54.

de les considérer comme énonçant une obligation limitée seulement aux circonstances dans lesquelles ils se trouvaient? Voilà ce que nous allons examiner.

§ III.— *De l'interprétation qu'on doit donner aux paroles des Pères de l'Eglise.*

Pour connaître quel sens il faut donner au mot *usure* dont se servent les Pères de l'Eglise, on doit se rappeler que dans leur pensée, comme dans celle des auteurs anciens, des philosophes et des jurisconsultes romains, ce mot s'applique à *tout intérêt*, ou excédant de capital, et doit être entendu dans sa plus grande généralité; ainsi le mot usure signifie tout bénéfice, tiré d'une somme d'argent à quelque titre que ce soit; jamais il n'est question de distinction entre des titres intrinsèques, ou des titres extrinsèques; jamais les Pères ne parlent du droit reconnu au prêteur de recevoir un intérêt à titre de compensation pour le danger que court son capital, ou d'indemnité pour un bénéfice qu'il eût pu réaliser, en faisant valoir lui-même son argent, et dont il se prive en le prêtant. Ce silence de leur part, sur un point aussi important, et sur lequel ils devaient rencontrer souvent l'occasion de s'expliquer, prouve qu'ils ne reconnaissaient pas le double titre du lucre cessant (*lucrum cessans*) et du dommage naissant (*damnum emergens*), sur la légitimité duquel tous les théologiens modernes, même les plus sévères, sont parfaitement d'accord cependant; d'où il suit qu'il faut, ou bien accuser les Pères d'avoir exagéré les droits de la justice, en condamnant l'intérêt perçu en vertu d'un titre dont personne n'attaque la légitimité, ou bien reconnaître qu'ils ont eu en vue plutôt un devoir de charité qu'une obligation de justice; assurément entre ces deux assertions, la dernière seule paraît admissible.

Mais c'est surtout quand on considère les motifs sur lesquels ils appuient leurs anathèmes contre l'usure, qu'on est forcé

de reconnaître qu'ils n'ont pas voulu condamner l'intérêt comme injuste en lui-même, mais seulement comme devenant, dans des circonstances particulières qui ne sauraient toujours exister, une cause d'injustices et de violences toujours condamnables dans un chrétien.

Les saints docteurs condamnent l'usure, soit parce qu'elle est inspirée par l'avarice, par une sollicitude exagérée pour les biens de la terre, et par une passion sordide qui compromet le salut en faisant perdre de vue les destinées éternelles qui attendent le chrétien; soit en raison des inquiétudes mortelles et des craintes incessantes qui jettent l'âme de l'usurier dans une situation indigne d'un homme raisonnable.

Ainsi voyons-nous que saint Grégoire de Nysse et saint Chrysostome condamnent les usuriers qui engagent leurs capitaux dans une navigation périlleuse ou qui les compromettent dans une affaire hasardeuse, contrairement à l'opinion de nos théologiens les plus sévères, qui voient dans le danger que court le capital un titre extrinsèque, autorisant comme légitime la perception d'un intérêt.

Ainsi encore les conciles ont-ils cru devoir interdire l'usure aux clercs au même titre que toutes les autres opérations commerciales; quand les païens eux-mêmes traitaient avec tant de dédain les professions industrielles, quand le législateur romain défendait le prêt à intérêt aux hommes, et en particulier aux sénateurs, quand, enfin, un grand nombre de philosophes, Platon, Aristote, Cicéron et d'autres, regardaient comme indigne d'un homme libre, non-seulement le commerce des capitaux, mais encore toute espèce de négoce, les Pères de l'Eglise ne pouvaient se montrer plus tolérants, et permettre aux chrétiens, obligés à une plus grande perfection, ce que les lois anciennes défendaient aux païens eux-mêmes.

On peut assigner encore d'autres motifs aux anathèmes prononcés contre l'usure par les docteurs de l'Eglise.

Tantôt ils condamnent les moyens frauduleux employés par les usuriers pour dépouiller leurs victimes; c'est sur ce point qu'insiste saint Ambroise, qui montre les usuriers dressant continuellement des piéges à l'inexpérience des jeunes gens de famille, les poussant sans cesse à de folles prodigalités, afin de leur prêter à de gros intérêts des sommes considérables, dont le remboursement nécessitera plus tard la vente de l'héritage paternel, et entraînera la ruine des dissipateurs.

Tantôt ils attaquent l'exagération des usures qui force les commerçants à élever le prix de leurs marchandises, à en altérer la qualité, ou à recourir à différentes ruses pour tromper la confiance de l'acheteur et porter le plus grand préjudice à ses intérêts; ainsi, saint Ambroise parle plusieurs fois d'usuriers qui, ne trouvant pas suffisant l'intérêt légal de cette époque, fixé cependant au taux énorme de douze pour cent, exigeaient un intérêt deux ou trois fois plus considérable.

Mais c'est surtout parce qu'ils avaient à défendre les intérêts des pauvres contre les exigences usuraires des prêteurs, que les Pères s'élèvent avec une si grande véhémence contre l'usure. Ils font un tableau navrant des misères du pauvre, dont ils montrent les angoisses, les tourments, les privations et les souffrances de toute espèce, avec des accents d'une éloquence inspirée par la charité chrétienne; ils dépeignent un riche cruel, s'acharnant sur sa proie, voulant récolter des fruits sur une terre stérile, et cherchant à s'enrichir des dépouilles du prochain; c'est en ce sens qu'ils condamnent l'usure comme un acte injuste, cruel; qu'ils la comparent au pillage, au vol, à l'homicide. Dans ces hypothèses, en effet, il est souverainement injuste d'exiger du pauvre ce qu'il est évidemment incapable de payer, et de stipuler un intérêt exorbitant quand on devrait lui prêter gratuitement. Dans ces différents cas, l'usure n'est pas seulement opposée au précepte de la charité, mais elle l'est encore à toutes les lois de l'humanité

et de l'équité naturelle ; les circonstances aggravent la faute et constituent une violation flagrante de la justice ; aussi est-ce en ce sens que plusieurs Pères, entre autres saint Basile et saint Augustin, parlent de l'obligation qu'il y a pour le prêteur de restituer, au moins aux pauvres, les usures qu'il a reçues ; car, puisqu'il n'était pas permis de les recevoir, il ne saurait l'être de les garder, surtout lorsque les besoins du pauvre rendent urgente cette restitution.

Toute la doctrine des Pères sur cette question confirme les explications qui précèdent ; ils font les plus magnifiques éloges de la générosité, de la bienfaisance exercée à l'égard des pauvres ; ils encouragent le riche à prêter sans intérêt, en rappelant que, selon l'enseignement chrétien, l'emprunteur c'est Jésus-Christ lui-même, qui rendra au centuple ce qu'on aura prêté à ses membres souffrants ; aussi le chrétien doit-il préférer à des avantages temporels la récompense éternelle que Dieu lui promet..... en un mot, ils assimilent le prêt gratuit aux autres œuvres de charité ; ils en font une obligation aussi rigoureuse que celle de l'aumône elle-même. Ces considérations prouvent suffisamment que les citations des Pères, si souvent reproduites par les partisans du prêt gratuit en faveur de leur cause, ne sauraient s'appliquer qu'à des circonstances exceptionnelles, et nullement à la situation nouvelle que l'industrie a créée en faveur des capitaux.

Ce qui ajoute encore le plus grand poids à l'interprétation que nous donnons aux paroles des Pères, c'est la conduite qu'ils ont suivie eux-mêmes dans plusieurs circonstances où ils furent appelés à intervenir comme arbitres entre les créanciers qui avaient prêté à usure et les débiteurs qui ne pouvaient acquitter leur engagement. Ils prennent en main les intérêts des débiteurs insolvables, et s'efforcent d'obtenir en leur faveur des conditions avantageuses ; mais, au lieu de reprocher aux créanciers leurs usures comme des actes injustes, ils se contentent de chercher à les fléchir en faisant appel à

leur charité, à leurs sentiments chrétiens, qui doivent leur montrer les magnifiques récompenses que Dieu leur promet, s'ils savent être bienfaisants et généreux ; ainsi saint Grégoire le Grand, s'adressant à un créancier, au nom de son débiteur, lui demande « de se rappeler qu'il est chrétien, et qu'il doit » être, dans cette circonstance, plutôt miséricordieux que sé- » vère, plutôt indulgent que rigoureux.... qu'il ne doit pas » s'enrichir en dépouillant son frère ; et il l'exhorte à se con- » tenter du remboursement du capital seulement, lui disant » que, s'il sait renoncer à une partie de son droit, Dieu tout- » puissant saura bien lui rendre avec générosité ce qu'il aura » abandonné. » On voit que, dans la pensée du pontife, le renoncement à l'intérêt qu'il sollicite de la part du créancier est bien un abandon libre et volontaire en faveur d'un débiteur indigent, et non pas un acte imposé par les lois de la justice.

Enfin, pour montrer que les Pères ne regardaient pas l'usure comme un acte injuste en lui-même, mais seulement en raison des circonstances particulières qui l'accompagnaient, il suffit de rappeler que souvent ils approuvent le prêt usuraire fait à un riche, et que jamais, surtout, ils n'en parlent comme d'un acte opposé à la justice ; il suit de là qu'on ne peut sans exagération prétendre que les docteurs des premiers siècles condamnent l'usure dans toutes les circonstances qui peuvent se produire ; soutenir que leurs discours contre l'usure peuvent s'appliquer aux usages introduits actuellement dans les relations commerciales, c'est leur donner une extension et une portée que rien, ni dans leurs paroles ni dans leur conduite, ne saurait autoriser (1).

(1) On peut consulter les citations sur ce point dans le savant traité du cardinal de la Luzerne, t. II, p. 243 et 251.

CHAPITRE III.

DOCTRINES TRADITIONNELLES DE L'ÉGLISE SUR LE PRÊT A INTÉRÊT.

L'histoire des luttes que la doctrine des Pères de l'Eglise sur la gratuité du prêt eut à soutenir contre les prétentions contraires et contre les tendances sociales, occupe une très-grande place dans l'histoire économique de l'humanité. La question du prêt à intérêt a passé par trois phases bien distinctes : dans la première, le principe de gratuité, longtemps repoussé par la législation romaine, finit par triompher et devient la loi de l'Etat par la législation des Capitulaires de Charlemagne ; dans la seconde période, la loi de l'Eglise, généralement acceptée, grâce à l'autorité des théologiens et aux décisions des conciles, subit un premier échec, au commencement du xve siècle, au concile de Constance (1415); enfin, dans les temps modernes, l'Eglise, après avoir inutilement tenté de maintenir la prohibition de l'intérêt, finit par céder à l'empire d'une situation nouvelle, et par tolérer le prêt à intérêt comme une nécessité à laquelle il est impossible de résister, sans compromettre le succès des opérations commerciales et industrielles. Tel est l'ordre logique que nous allons suivre.

PREMIÈRE PÉRIODE.

TEMPS ANCIENS.

—

L'Eglise, on le sait assez, manifesta toujours des tendances favorables à l'abolition de l'usure et au triomphe de la gratuité du prêt; les circonstances politiques qui donnèrent à son autorité une si grande influence, soit en Italie, soit même dans tout l'Occident, secondèrent admirablement les efforts qu'elle faisait pour assurer le triomphe de ses principes économiques. Cependant, la société romaine, si vénale et si corrompue, semblait attachée par le fond de ses entrailles à cette lèpre hideuse de l'usure qui l'avait dévorée pendant tant de siècles; voilà pourquoi les efforts des pasteurs pour arrêter les funestes excès de ce vice obtinrent, de ce côté, si peu de succès; le mal avait atteint le plus haut degré d'intensité; il était sans remède!

Mais voici qu'une nouvelle société va succéder à l'ancienne; si les peuples du Nord opposaient de nombreux obstacles à l'action civilisatrice du Christianisme, s'ils étaient aussi avides et aussi intéressés que les anciens sujets de l'empire, du moins ils ne connaissaient pas encore les jouissances matérielles que peut procurer l'usure, ni les douceurs et les loisirs de ce parasitisme honteux qui se soutient par l'exploitation du travail et par la circulation usuraire du capital; aussi l'Eglise arriva-t-elle aisément à faire pénétrer ses principes de justice et de charité dans les mœurs de ces peuples encore primitifs qui, avec toutes les passions fougueuses de la barbarie, en avaient aussi les qualités, et en particulier un sentiment de désintéressement et de générosité prêt à se plier aux exigences des lois religieuses qui défendaient l'usure.

D'autres circonstances favorisèrent encore la prépondérance

de la loi ecclésiastique; l'usure ne s'était soutenue jusque-là que sous la protection de la loi romaine; mais l'ancienne législation allait être atteinte par les coups portés à l'empire chancelant, et ce que le droit romain allait perdre en crédit auprès des peuples, c'était la loi religieuse qui devait le gagner; en effet, quand le pouvoir impérial fut frappé d'impuissance et contraint à abdiquer en présence des invasions, le pouvoir ecclésiastique seul se trouva assez fortement constitué pour présider à la réorganisation de la société nouvelle; on sait qu'au IVe et au Ve siècles, le véritable chef du gouvernement ne s'appelait pas Honorius ou Valentinien; il se nommait Léon le Grand! Les papes, devenus tout-puissants à la faveur d'une situation toute exceptionnelle, s'appliquèrent à réformer les dispositions des lois civiles dans ce qu'elles avaient de contraire à la loi religieuse. Aussi dès cette époque on voit dominer le principe de la gratuité du prêt, surtout en Italie, où la puissance des papes s'exerçait plus librement; sans le malheur des temps, la réforme eût été plus générale; la loi religieuse, en s'emparant des sociétés modernes à leur berceau, en étendant son empire sur toutes les nations chrétiennes pour les façonner d'après le plan divin exposé dans l'Evangile, eût infailliblement modifié leurs destinées; alors, la civilisation eût certainement pris une direction différente de celle qu'elle a suivie.

Mais quittons le terrain des hypothèses pour rentrer dans la réalité de l'histoire. Nous devons constater que les réformes de l'Eglise, en matière de prêt, ne purent être appliquées qu'à une partie de la société seulement. L'usage de prêter à usure fut aboli en Italie; ailleurs, il fut modifié, en ce sens que les usures furent moins exorbitantes et que les prêteurs s'habituèrent à mettre moins de dureté dans leurs exigences. Cependant l'usage de prêter à intérêt se perpétua dans tous les pays où le droit romain avait jeté de plus profondes racines, et en particulier en France, où l'usure s'abrita toujours

derrière les lois de l'Etat ; citons deux exemples à l'appui de cette assertion.

Le premier remonte au v[e] siècle ; c'est Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, qui le raconte. Un de ses amis, nommé Maxime, avait prêté une somme d'argent à Turpion ; l'intérêt stipulé était la *centesima* romaine, le *un pour cent par mois*, autorisé par la loi civile. Après dix ans, l'intérêt ayant dépassé le capital, le débiteur ne put s'acquitter, et demanda un délai ; Sidoine Apollinaire voulut intercéder en sa faveur, et étant allé trouver Maxime pour lui demander de se désister d'une partie de ses prétentions, il le trouva porté malgré lui par le peuple à l'épiscopat ; le créancier, ému de compassion, et comprenant d'ailleurs les devoirs plus rigoureux de sa nouvelle dignité, consentit à accorder la remise des intérêts, pourvu que le capital fût payé dans un an. L'évêque de Clermont remercia Maxime du soin qu'il prenait de sa *réputation* et de sa *conscience*, et, dans une lettre où il annonce au débiteur le résultat de sa négociation, il lui fait sentir l'importance du sacrifice fait par Maxime, qui pouvait tout exiger, « *cùm totum possit exigere.* » Il le presse de payer le plus tôt possible, sans quoi Maxime pourrait revenir sur sa concession.

Cette anecdote a été interprétée dans différents sens. Les partisans de l'usure s'en sont servi pour appuyer leur système : ils ont fait observer d'abord que le prêt à intérêt n'était pas un acte odieux ; « qu'il n'avait pas nui à l'honneur de » Maxime, ni à sa réputation, puisque les acclamations de » ses concitoyens l'avaient ensuite investi de l'épiscopat. Si- » donius reconnaît même qu'il aurait été fondé à exiger les » intérêts stipulés (1). » Si le créancier consent à se désister d'une partie de ses droits et à ne réclamer que son capital, c'est seulement pour céder à un sentiment de générosité et de

(1) M. Troplong, *Du prêt, préface*, p. 109, édit., Paris, 1845.

charité dont un évêque doit l'exemple à son troupeau, et non point pour obéir à un devoir de rigoureuse justice.

A leur tour, les défenseurs de la gratuité du prêt revendiquent en leur faveur l'autorité de ce fait historique ; ils répondent que, si le prêt de Maxime n'avait pas nui à son honneur et à sa réputation, s'il n'avait pas empêché sa promotion à l'épiscopat, c'est que ce fait, regardant la vie privée, pouvait être ignoré du peuple, et que, d'ailleurs, eût-il été connu, le peuple aurait pu encore passer outre en le regardant comme légitime, puisqu'il était autorisé par les lois civiles ; quant au droit qu'avait Maxime de revendiquer capital et intérêts, il était fondé sur la loi civile, et ce titre était suffisant pour justifier les expressions dont se sert Sidoine Apollinaire. La conduite de Maxime, d'ailleurs, étant inspirée par le désir de prendre soin de sa *réputation* et de sa *conscience*, il en résulte donc que le prêt qu'il avait fait, une fois connu, pouvait compromettre sa réputation, et que l'usure engageait aussi sa conscience ; ces expressions ne peuvent s'entendre assurément que dans le sens de la prohibition de l'usure.

Le second fait, cité par les historiens, remonte à l'année 539 ; il se passait dans une petite ville de Lorraine. Didier, évêque de Verdun, ayant été obligé de fuir la persécution du roi Thierry, ne put rentrer dans sa ville épiscopale qu'après plusieurs années d'exil. Ayant trouvé les habitants réduits à la plus extrême misère, et n'ayant pas de ressources pour les soulager, il écrivit au roi Théodebert pour lui demander à emprunter une somme d'argent considérable afin de pouvoir les secourir. Il offrait pour garantie la caution des habitants de la cité, et promettait de rendre cette somme d'argent avec les usures légitimes (1). Le roi prêta sept mille écus d'or, qui firent revenir l'abondance et la prospérité dans la ville. L'échéance du payement étant arrivée, l'évêque offrit à Théo-

(1) *Pecuniam tuam cum legitimis usuris reddemus.* S. Gregor. Turon., III, 34.

debert la restitution de ce qu'il lui devait; mais le roi refusa généreusement intérêt et capital, heureux d'avoir réussi par sa libéralité à faire renaître le commerce et la richesse dans une de ses cités.

Voilà encore un trait historique susceptible de plusieurs interprétations. D'un côté on peut dire que la conduite de l'évêque, empruntant avec promesse de payer les intérêts, et venant ensuite offrir le payement intégral de la dette qu'il avait contractée, démontre la légitimité de l'usure. D'un autre côté, on peut ne voir dans la situation faite aux habitants de Verdun qu'un cas de force majeure dont il faut subir toutes les conséquences quelque désastreuses qu'elles soient. Dans une circonstance extrême, il était aussi permis à Didier, évêque de Verdun, d'emprunter à usure pour nourrir son peuple, qu'il avait été permis à saint Ambroise, archevêque de Milan, et à d'autres prélats de dépouiller leurs églises et de vendre les vases sacrés pour venir en aide à de pressantes nécessités. Il est donc inutile de recourir à de pareils exemples pour arriver à une solution définitive et sans appel; et si nous les avons cités, c'était afin de montrer que les prescriptions de la loi religieuse n'étaient pas universellement reconnues et mises en pratique; partout où le droit romain gouvernait encore la société, le prêt à intérêt était regardé comme légitime; les mœurs s'accommodaient plus facilement de cette tolérance de la loi civile que du rigorisme de la loi religieuse.

Ce n'est guère que vers la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe que les anciennes constitutions impériales autorisant l'usure furent abrogées, et remplacées par une législation plus en harmonie avec les lois de l'Eglise. Le premier essai de réformation sur ce point, tenté par le pouvoir civil, remonte à la législation des Capitulaires. Charlemagne offrit à l'Eglise le concours de son autorité pour proscrire l'usage du prêt à intérêt. Le capitulaire d'Aix-la-Chapelle de 789, après avoir rappelé une lettre du pape saint Léon pour empêcher

l'usure (1), déclare : « qu'il est absolument interdit et défendu » à tout le monde de rien prêter à usure (2). » La même défense est répétée plus tard, dans un autre capitulaire de l'année 813 : « Non-seulement les clercs, dit le législateur, mais encore les laïques chrétiens ne doivent pas exiger d'usures (3). »

Après Charlemagne, la législation civile contre l'usure prend encore plus de consistance et reçoit de nouveaux développements. Sous Louis le Débonnaire, un capitulaire, emprunté au sixième concile de Paris de 819, fait remonter aux usures la cause de toutes les calamités qui affligent les peuples, et montre un grand nombre de débiteurs obligés de s'expatrier et d'aller vivre en pays étrangers pour éviter les poursuites de leurs créanciers (4); la loi civile, à partir de cette époque, intervient plus efficacement pour proscrire le prêt à intérêt et détruire cette plaie de la société.

Ce concours prêté par le pouvoir civil à l'autorité religieuse permet à l'Eglise de poursuivre avec plus de fermeté l'application de ses lois; alors on voit le prêt à intérêt condamné par les conciles et ceux qui le pratiquent frappés d'excommunication; les peines canoniques doivent désormais atteindre tous ceux qui oseront exercer l'usure (5). Le mot usure commence à perdre son ancienne signification; il devient le synonyme de vol, de spoliation; les usuriers ne sont plus de simples prêteurs, vivant honnêtement du produit de leurs capitaux;

(1) *Epist.* III, ann. 445.

(2) *Omninò omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare*, lib. I, c. v.

(3) *Usuram non solùm clerici, sed nec laici christiani exigere debent*, lib. V, c. XXXVIII.

(4) Add., lib. II, c. XX.

(5) *Concile de Meaux*, de 845, c. LV. « *Canonicam in eos sententiam » proferant.* » — 3ᵉ *Concile de Valence*, de 855, sous Charles le Chauve : « *Usurarum etiam turpia lucra iterùm canonicâ severitate inhibemus,* » can. 10. — *Concile de Paris*, de 850, can. 21. « *Deinceps qui hæc sectari » inventus fuerit laicus excommunicetur.* »

ce sont des voleurs, qui exercent un commerce infâme (1); quelque modique que soit l'intérêt de l'argent prêté, celui qui le perçoit devient un usurier, et comme tel, est traité en criminel; il est chassé de la société des fidèles, et, s'il vient à mourir, sa dépouille mortelle sera privée de la sépulture ecclésiastique (2). L'intérêt est donc proscrit d'une manière absolue et sans aucune restriction. Tel est, en abrégé, l'état de cette question pendant les quatre siècles qui président à l'enfantement des sociétés modernes.

DEUXIÈME PÉRIODE.

MOYEN AGE.

La législation de Charlemagne avait mis, pour un temps du moins, un frein aux usures; la cupidité fut contenue dans de justes bornes par les sages prohibitions des lois civiles et ecclésiastiques, et si la force de l'habitude et l'appât du gain furent cause de nombreuses infractions, du moins les contraventions empruntaient mille formes déguisées pour échapper aux peines portées par les lois; forcées de se cacher, elles ne pouvaient exercer sur la société la pernicieuse influence qu'obtient toujours le scandale d'un délit public.

Mais, à la faveur des troubles qui suivirent la chute de la dynastie carlovingienne, la passion de l'usure put relever la tête et se montrer plus librement; elle se sentait plus à l'aise au milieu d'une société sans cesse agitée, que sous le régime

(1) « *In tota vita infames habeantur.* »

(2) « *Christiana sepultura priventur.* » *Concile général de Latran,* sous Innocent II, c. XIII.

absolu de Charlemagne ; aussi ses progrès furent-ils effrayants ; l'Eglise fut bientôt obligée de renouveler ses anathèmes et de recourir à la menace pour détourner le peuple chrétien de la pratique de l'usure ; c'est ce qui explique la sévérité du langage des théologiens de cette époque, dont les paroles ne sont ni moins rigoureuses, ni moins énergiques que celles par lesquelles les anciens Pères stigmatisaient le fléau de l'usure. Citons :

Saint Anselme assimile le crime de l'usurier à celui du voleur : « Il est défendu d'acquérir des biens soit par des larcins, » soit par des usures, soit par d'autres fraudes, sous prétexte » de s'en servir pour faire l'aumône ; » et après lui, Hildebert, évêque du Mans, ne voit aucune différence entre celui qui s'enrichit par ses vols, et celui qui fait sa fortune par des gains usuraires : « Le septième précepte, *tu ne voleras pas*, » dit-il, défend les rapines, les vols, et toute espèce d'usure ; » qui donc, ajoute-t-il, mérite davantage d'être appelé voleur » et ravisseur que celui qui, soit la nuit, soit le jour, me » poursuit sans cesse pour me soustraire et m'enlever mon » bien ? »

Ce ne sont pas seulement quelques théologiens isolés qui tiennent ce langage ; ce sont tous les docteurs qui enseignent dans les écoles et sous les regards des évêques et des souverains pontifes. Ecoutons Hugues de Saint-Victor donnant la définition de l'usure : « L'avarice, dit-il, a pour complice le » parjure, la violence, l'*usure*, la fraude, la rapine et la fourberie... L'*usure* consiste à prêter de l'argent ou une autre » valeur dans le but d'en tirer un intérêt. » Ce n'est pas l'exagération de cet intérêt qui constitue l'usure ; quelle que soit la somme reçue au-dessus du capital, il y a usure, c'est-à-dire acte coupable, condamné par la loi de Dieu.

Bernard, archevêque de Tolède, explique en ces termes le septième commandement : « Sous ce nom de vol, on doit » comprendre la rapine, l'*usure*, et en un mot tout ce que

» nous ne possédons qu'au préjudice d'un autre. » Enfin, « il » est certain, ajoute Pierre de Blois, que l'usurier, qui dé» pouille son prochain, est plus pervers que le voleur. » En lisant ces citations, on voit l'opinion que les théologiens avaient de l'usure ; et quand on se rappelle que ce sont les hommes les plus graves, dont la doctrine faisait autorité dans l'Eglise, qui tiennent ce langage, on peut croire que ces idées étaient partagées par l'Eglise elle-même, ou plutôt qu'ils ne faisaient qu'exprimer la pensée intime des évêques, chefs légitimes et naturels de l'enseignement religieux.

Au reste, ces sympathies du corps épiscopal pour des opinions qui puisaient leur autorité dans une tradition constante et universelle, ne cherchaient pas à se déguiser; elles se manifestaient hautement dans les délibérations des conciles, qui condamnaient l'usure avec une imposante unanimité, comme on peut s'en convaincre en suivant les citations que nous allons rappeler :

Au commencement du xiie siècle, le deuxième concile de Latran convoqué par Innocent II (an. 1139) condamne comme « détestable, abominable, comme opposée aux lois divines » et humaines, comme contredite par l'Ancien et le Nouveau » Testament, cette insatiable rapacité des usuriers, » et il veut que pendant toute leur vie, ils soient marqués du sceau de l'infamie !

Un peu plus tard, le troisième concile de Latran, présidé par le pape Alexandre III (an. 1179), prononce de nouvelles peines contre les usuriers. « Comme on n'a pas assez d'égard pour » les défenses portées par l'Ancien et le Nouveau Testament, » dit le concile, nous décidons que les usuriers publics soient » repoussés de la communion, et s'ils persévèrent dans leur » péché, qu'ils soient privés de la sépulture ecclésiastique » (can. 25). »

Le même pape Alexandre III, dans ses lettres à divers évêques, ne veut pas qu'on prête à intérêt, quelque louable

que paraisse le motif qu'on pourrait invoquer, quand même, par exemple, on voudrait employer les profits à racheter les esclaves chrétiens qui gémissaient dans les fers des Sarrasins.

Le pape Urbain III (an. 1185) condamne toute espèce d'usure ou de somme reçue dépassant le capital ; il en ordonne la restitution en vertu du texte de l'Evangile : «*Prêtez,* » *sans rien attendre de votre prêt.* »

Au quatrième concile de Latran, convoqué par Innocent III (an. 1215), le pape se plaint avec amertume des usures dont les chrétiens sont victimes de la part des Juifs, auxquels il défend de continuer leurs exactions ; pour assurer l'exécution de ce décret, il requiert le concours du bras séculier afin de mettre les Juifs hors d'état de nuire davantage aux chrétiens par des prêts usuraires.

Avant de continuer ces citations, il est à propos de faire remarquer que presque tous les conciles, réunis pendant plusieurs siècles pour traiter des affaires souvent étrangères à la question du prêt, s'occupent cependant de ce point important de discipline, tant ils jugeaient nécessaire de continuer l'ancienne tradition prohibitive de l'usure ! Dans le treizième siècle seulement, on peut compter jusqu'à quarante décisions rendues par des conciles particuliers pour proscrire l'usure, toujours au nom de l'Ecriture et de la tradition apostolique ; qu'il nous suffise de rapporter les décrets qui ont eu un plus grand retentissement et, en particulier, ceux rendus par les conciles œcuméniques.

Le concile général, IIe de Lyon (an. 1274), renouvelle les condamnations portées contre l'usure, et aggrave les peines dont elle était frappée. « Désirant détruire ce fléau de l'usure » qui perd les âmes, en engloutissant les fortunes, disent les » Pères du concile, nous voulons que les anciennes constitutions du concile de Latran soient rigoureusement observées ; » puis, après avoir insisté fortement sur l'obligation de restituer, ils ajoutent : « Les usuriers ne doivent pas être

» admis à la confession sacramentelle et à la grâce de l'ab-
» solution s'ils n'ont auparavant restitué leurs usures, ou s'ils
» n'ont donné de sérieuses garanties qu'ils feront cette res-
» titution (can. 26). »

Au commencement du quatorzième siècle, le concile général de Vienne (an. 1312) promulgue le décret suivant, concernant l'usure : « Si quelqu'un osait soutenir cette erreur,
» et affirmer avec opiniâtreté que prêter à usure n'est pas
» un péché, nous le dénonçons comme hérétique, et passible
» des peines de l'hérésie. » Après cet arrêt le concile va jusqu'à menacer d'excommunication les magistrats et les juges qui autoriseraient la perception des usures, ou qui ne feraient pas droit aux sollicitations ayant pour objet de réclamer la réparation des injustices commises par les usuriers.

Quand on examine les anathèmes prononcés par les conciles contre les usures, on est frappé de la généralité des expressions dont ils se servent : ils regardent comme bénéfice usuraire toute somme reçue au-dessus du capital prêté; ils n'examinent pas s'il s'agit de cinq, dix ou vingt pour cent, ou bien d'un intérêt plus modique; ils n'entrent pas dans toutes ces discussions établies par les théologiens modernes pour mettre la loi religieuse en harmonie avec les tendances et les besoins de la société; c'est qu'alors, en effet, les capitaux n'avaient pas encore les débouchés que leur ont donnés depuis les progrès de l'industrie; les prêts à intérêt avaient surtout pour effet d'obérer le pauvre et de ruiner le petit propriétaire. Mais quand des voies nouvelles furent ouvertes aux placements des capitaux qui offraient une mine précieuse et féconde pour les relations industrielles, alors il fallut aviser aux moyens de faire droit aux exigences légitimes, sans donner un démenti au passé ; telle est l'origine des distinctions adoptées par l'école, dans les âges suivants.

La première atteinte portée, dans le sein de l'Eglise, à l'ancienne discipline eut lieu au célèbre concile de Constance

(an. 1415); au moment où les Pères allaient rendre un décret sur l'usure, Gerson arrêta la délibération par cette simple question : Qu'est-ce que l'usure ? Ce seul mot présageait une révolution dans l'ordre économique, comme plus tard, en France, la question de Sieyès aux états généraux : Qu'est-ce que le tiers? devait annoncer aussi une révolution dans l'ordre politique ! Depuis cette époque, les théologiens commencèrent à admettre certains titres qui ôtaient au commerce de l'argent le caractère de simple prêt, et pouvaient dès lors autoriser le capitaliste à percevoir un intérêt comme compensation du service qu'il rendait à son débiteur.

Cependant l'Eglise commençait à rencontrer de plus sérieuses difficultés pour maintenir le principe traditionnel de la gratuité du crédit; elle ne pouvait rester fidèle aux enseignements des Pères et des anciens docteurs qu'en se mettant en opposition avec les tendances sociales de cette époque. Pour tenter, avec quelque chance de succès, de maintenir la loi du prêt sans intérêt, il faudrait une organisation du travail et une répartition des fonctions sociales établies sur une base toute différente de celle qui présidait aux relations industrielles au moyen âge, en particulier. Aussi qu'arriva-t-il? c'est que l'usure, proscrite pour les chrétiens, devint le privilége des Juifs et des Lombards, qui firent la loi sur des marchés exclusivement abandonnés à leur avidité. Les rois accordaient à ces trafiquants le droit de faire la banque avec leurs sujets, et d'exercer dans leurs Etats leur commerce d'argent et de prêts. Ce monopole, vendu à des prix exorbitants par des princes qui trouvaient ce moyen commode pour réparer le désordre de leurs finances, permettait à ceux qui en étaient en possession, de retirer de leurs prêts des usures si fortes qu'en trois années et quelques mois seulement le capital pouvait être doublé (1). Les peuples souffraient de ces exactions qui n'avaient pas de bornes et qui étaient assurées de l'impu-

(1) Dumoulin, *Des usures*, p. 64, 65, 66, 67.

nité, puisque le prince lui-même prenait part à ces bénéfices usuraires.

Toutefois quelques tentatives timides eurent lieu pour limiter ces excès. Les empereurs d'Allemagne, par exemple, réglèrent le taux de l'intérêt que les Juifs ne devaient jamais dépasser (1); les rois de France surveillèrent attentivement ce commerce d'argent (2); saint Louis alla même jusqu'à interdire ce genre d'opérations, en raison de l'impossibilité où il se trouvait d'accorder ce privilége de l'usure avec les lois de l'Eglise; la droiture de sa conscience lui défendait de se mettre en contradiction avec la loi de l'Evangile; mais ces scrupules n'étaient guère partagés par les autres souverains, ni même par les rois de France ses successeurs, à commencer par Charles le Bel, qui enjoignit aux *Italiens et oultremontains, presteurs et casseniers* (3), de fréquenter les foires de Champagne sous peine d'exclusion du royaume (4). Ce privilége devint l'origine de ces fortunes colossales, qui, plus d'une fois, excitèrent la convoitise des princes, et provoquèrent ces confiscations dont l'histoire de cette époque offre de fréquents exemples. Les Juifs, souvent dépouillés, faisaient entrer dans leurs calculs cette nouvelle chance de perte; et les usures énormes qu'ils prélevèrent sur la misère du peuple, produisirent des désordres dont ils furent souvent les premières victimes.

Telle était la situation générale de la société au point de vue économique; les défenses de l'Eglise contre l'usure étaient loin d'avoir produit les résultats qu'elle en attendait; mais elle avait posé un principe qui, dans des temps meilleurs, devait au moins introduire plus de modération de la part des capitalistes dans les exigences auxquelles ils soumettaient les emprunteurs.

(1) Rodolphe II ne permit que 5 p. 100.
(2) Dumoulin, *Des usures*, p. 67.
(3) Casseniers signifie banquiers. Voyez Ducange, *Casana*.
(4) Ordonn. du Louvre, t. I, p. 800.

TROISIÈME PÉRIODE.

TEMPS MODERNES.

L'antagonisme que nous avons déjà signalé entre les deux législations civile et canonique aux différentes époques précédentes se perpétue encore durant la période moderne, et se termine par une sorte de trêve, qui laisse l'avantage à la loi civile, mais sans trancher la question d'une manière définitive et sans appel.

Au commencement du seizième siècle, les doctrines sévères des anciens Pères règnent encore dans les écoles; le prêt à intérêt est généralement condamné par les théologiens; les tribunaux ecclésiastiques appliquent les censures aux délinquants, et leurs décisions sont appuyées par les magistrats civils. Cependant on peut commencer à distinguer trois nuances bien marquées dans les opinions théologiques: « 1° celle » des canonistes et des théologiens purs, parmi lesquels ré- » gnaient les idées les plus absolues et les plus intolérantes; » 2° celle des théologiens scolastiques, *qui raisonnaient* » *plus politiquement*, et cherchaient à rapprocher leurs dé- » finitions des besoins du monde, de l'intérêt des princes et » des peuples, du mouvement nécessaire au commerce; » 3° enfin celle des casuistes, partisans d'une dévotion fa- » cile, se prêtant à des moyens détournés, et satisfaits de » sauver les apparences, tout en biaisant avec une loi trop » sévère (1). » Ce fut à la faveur des distinctions subtiles des théologiens moins sévères, que le prêt à intérêt, proscrit par les rigoristes, emprunta différentes formes pour faire prendre aux capitaux, dans les relations du commerce, la valeur et l'importance qu'on leur contestait.

(1) M. Troplong, *Le droit civil expliqué, Du prêt, préface.*

insistent sur cette recommandation de ne pas vendre plus cher à cause de retard de payement, et de ne pas diminuer le prix de vente pour solde anticipé. L'Eglise voulait atteindre l'usure sous toutes ses formes et constituer dans la société cette gratuité du prêt recommandée par Jésus-Christ; mais elle n'arrivait qu'à paralyser le mouvement des capitaux qui n'entrent dans la circulation que lorsqu'ils offrent des chances de bénéfice à celui qui les possède.

C'est à cette prohibition de l'usure qu'on doit diverses institutions de crédit inconnues de l'antiquité, et dont l'origine remonte au XV[e] et au XVI[e] siècles; tels sont le contrat de change, le contrat d'assurance, le contrat de constitution de rente, la rente viagère, les monts-de-piété, les sociétés en commandite, etc. La défense de prêter à intérêt ouvrait forcément un vaste champ à la spéculation; les intérêts commerciaux et domestiques trouvaient leur satisfaction dans la banque et l'assurance; lorsqu'une forme de contrat était condamnée, on la transformait au moyen de diverses combinaisons qui la rendaient licite; on peut donc dire qu'à cette époque la société se soumettait, en principe, à la prohibition de l'intérêt, sauf à l'éluder, en fait, par des tentatives plus ou moins détournées.

Tel était l'état de la question au XVI[e] siècle, quand apparut le protestantisme, qui souleva contre l'Eglise une partie de l'Europe, non point seulement au nom des doctrines religieuses, mais encore au nom de tous les intérêts froissés par les inflexibles rigueurs du droit canonique. Calvin s'occupa de la question des usures pour attaquer le système prohibitioniste qui s'appuyait sur une autorité de quinze siècles; on comprend que cet esprit superbe, qui traitait avec tant de hardiesse les questions les plus délicates, touchant la foi, devait être peu scrupuleux sur celles qui ne regardaient que les in-

solutionis diem, cariùs vendat quam justi pretii ratio ferat. Sed neque etiam ob anticipatam solutionem res minoris ematur justo pretio vel minùs solvatur.

térêts matériels; aussi porta-t-il de rudes coups aux théories défendues par les Pères et les théologiens sur la stérilité de l'argent. Après lui, Dumoulin fit un livre, qu'il dédia à Henri II, pour prouver que l'Eglise ne défend que les usures excessives, qui s'exercent par l'oppression du pauvre, mais que les usures modérées sont licites; on sent dans cet écrit le calviniste mitigé qui combat, mais avec ménagement, des opinions qui s'appuient sur des autorités graves et imposantes.

Les doctrines protestantes sur l'usure firent fortune en France, surtout au sein des tribunaux et des parlements; la vieille discipline de l'Eglise était menacée, quand le coup d'Etat qui frappa le parlement de Paris, sous Henri II, et qui jeta en prison Anne Dubourg et plusieurs autres conseillers, arrêta, pour un temps du moins, l'essor imprimé par la propagation des idées nouvelles; le parlement, intimidé, saisit la première occasion qu'il trouva, et qui ne se fit pas longtemps attendre (1), pour manifester des sentiments hostiles à l'usure, et dissiper les préventions qu'on avait encore sur ses sympathies pour les doctrines protestantes.

Mais l'opposition, étouffée dans la capitale, s'était réfugiée dans les parlements de province, d'autant plus à l'aise pour manifester leur opinion sur cette question que la ferveur bien connue des sentiments religieux de leurs membres les mettait à l'abri du soupçon d'hérésie; à la tête du parti de la résistance, on peut citer les parlements de Grenoble, d'Aix, de Toulouse, de Pau, et de Bordeaux (2), qui refusèrent plus d'une fois d'exécuter les ordonnances prohibitives des promesses d'intérêt; les magistrats partageaient leur admiration entre l'Evangile et le Digeste; ardents catholiques par leurs croyances, ils étaient protestants par leur attachement au vieux droit ro-

(1) Un arrêt rendu le 13 juin 1559 par le parlement, qui siégeait aux Augustins, sur la question de savoir si les fonds pupillaires peuvent produire un intérêt, condamna comme usuraires ces sortes d'intérêts.

(2) Chorier, *sur Guy-Pape*, p. 273.

main qui était pour eux l'objet d'un culte véritablement religieux; aussi, sous l'influence de ces diverses causes, les opinions favorables à l'usure faisaient-elles tous les jours des progrès dont les évêques s'alarmaient avec raison.

Pour combattre ce mal, l'Eglise lançait ses anathèmes contre les propositions les plus hardies des novateurs, moins pour les ramener à ses propres idées, que pour éclairer les fidèles et les préserver du danger d'être égarés par les opinions erronées de docteurs sans mission; voici quelques-unes des erreurs frappées à cette époque.

Des condamnations furent prononcées successivement par tous les pontifes qui occupèrent la chaire de saint Pierre, par Léon X, par Grégoire XIII, par Sixte V, par Alexandre VII, par Innocent XI, et enfin par Benoît XIV. Le pape Alexandre VII, par exemple, condamna la proposition suivante, en 1660 : « Il est permis au prêteur d'exiger un intérêt lorsqu'il s'en» gage à ne pas réclamer son capital avant un délai déter» miné (1). »

En 1679, Innocent XI condamna plusieurs autres propositions erronées sur la même question, parmi lesquelles on remarque la suivante : « Il n'y a pas d'usure quand le créancier » exige un intérêt qui est dû par la reconnaissance et le bon » vouloir du débiteur, mais seulement quand cet intérêt est » exigé au nom de la justice. » On voit à quelles subtilités avait recours la cupidité des prêteurs pour éluder les lois de l'Eglise.

Le monument le plus remarquable du droit canonique, dans les temps modernes, est sans contredit la célèbre encyclique de Benoît XIV, adressée, en 1745, à tous les évêques et archevêques d'Italie, à l'occasion de discussions soulevées, en Hollande et en Italie, sur cette même question de l'usure.

Le pape commence par exposer l'opinion unanime des cardinaux, théologiens et casuistes qu'il a consultés sur cette

(1) Thomassin, *De l'usure*, p. 480.

question, et qui admettent comme certains les principes suivants :

1° Ce qui constitue proprement l'usure, c'est la perception d'un intérêt, quel qu'il soit, en sus du capital, exigé en vertu du prêt.

2° Un tel gain ne saurait être licite, alors même que l'emprunteur serait riche et se serait servi du capital pour augmenter sa fortune ; la justice commutative oblige alors à restitution.

3° Il peut y avoir, avec le prêt, certains titres extrinsèques autorisant la perception d'un intérêt ; de plus, chacun peut faire valoir son argent de différentes manières, et en tirer un bénéfice par des contrats étrangers au prêt.

4° Dans tous les contrats, il faut observer les lois de l'équité ; cependant la violation de ces lois ne constitue pas une usure, excepté dans les contrats de prêt.

5° Il ne saurait y avoir dans tous les prêts des titres extrinsèques et des contrats distincts du prêt lui-même, puisque la raison nous dit que nous devons souvent venir en aide à notre prochain par des prêts gratuits, et que Jésus-Christ nous dit de ne pas repousser celui qui nous demande un emprunt : *volenti mutuare à te, ne avertaris.*

Benoît XIV rappelle ensuite les circonstances qui l'ont obligé à faire connaître l'opinion du saint-siége sur cette question ; puis il publie son encyclique *Vix pervenit,* dans laquelle il *approuve* et *confirme* les principes suivants :

« 1° L'espèce de péché qui se nomme usure, et qui a son » siége propre dans le contrat de prêt, consiste en ce que celui qui prête veut qu'en vertu du prêt même, qui de sa nature veut qu'on rende seulement autant qu'on a reçu, on » lui rende plus qu'il n'a prêté ; et il prétend, en conséquence, » qu'outre son capital, il est dû un profit à raison du prêt. » C'est pourquoi tout profit de cette nature est illicite et usuraire : *Omne propterea hujusmodi lucrum quod sortem superet illicitum et usurarium est.*

» 2° Pour excuser cette tache d'usure, on allégueràit en
» vain que ce profit n'est pas excessif, mais modéré; qu'il
» n'est pas grand, mais petit; que celui de qui on l'exige, à
» raison du prêt seul, n'est pas pauvre, mais riche; qu'il ne
» laissera pas la somme prêtée oisive, mais qu'il l'emploiera
» très-utilement, soit à améliorer sa fortune, soit à l'acqui-
» sition de nouveaux domaines, soit à un commerce lucratif;
» puisque l'essence du prêt consistant nécessairement dans
» l'égalité entre ce qui est fourni et ce qui est rendu, cette
» égalité une fois rétablie par la restitution du capital, celui
» qui prétend exiger de qui que ce soit quelque chose de
» plus, à raison du prêt, s'oppose à la nature même de ce
» contrat, qui est déjà pleinement acquitté par le rembourse-
» ment d'une somme équivalente. Par conséquent, si le prê-
» teur reçoit quelque chose au delà du capital, il sera tenu de
» restituer, par une obligation de cette justice qu'on appelle
» commutative, et qui ordonne de garder inviolablement,
» dans les contrats, l'égalité propre à chacun, et de la réparer
» exactement, si elle a été violée. »

Puis Benoît XIV ajoute : « Mais, en établissant ces princi-
» pes, on ne prétend pas nier que certains titres qui ne sont
» pas intrinsèques au prêt, ni intimement unis à sa nature,
» ne puissent quelquefois concourir fortuitement avec lui, et
» donner un droit juste et légitime d'exiger quelque chose
» en sus du capital. On ne nie pas non plus qu'il n'y ait plu-
» sieurs autres contrats d'une nature entièrement différente
» de celle du prêt, par lesquels on peut placer et employer
» son argent, soit pour se procurer des revenus annuels,
» soit pour faire un commerce, un trafic licite, et en tirer
» un profit honnête.... Toutefois, il faut observer que ce se-
» rait faussement et témérairement qu'on se persuaderait
» qu'il se trouve toujours avec le prêt d'autres titres légiti-
» mes, ou même, séparément du prêt, d'autres contrats jus-
» tes, par le moyen desquels titres ou contrats, toutes les

» fois qu'on prête à un autre, quel qu'il soit, de l'argent, du » blé, ou quelque autre chose du même genre, il soit toujours permis de recevoir quelque profit modéré, au delà du » sort principal, assuré en entier. Si quelqu'un pensait ainsi, » son opinion serait certainement contraire, non-seulement » aux divines Écritures et au jugement de l'Église catholique » sur l'usure, mais au sens commun et à la raison naturelle. »

Le pape termine la même encyclique par l'avis qui suit : « Que ceux qui se croient assez de lumières et de prudence » pour oser décider sur ces matières, qui demandent une » grande connaissance de la théologie et des sacrés canons, » évitent les deux extrêmes, qui sont toujours vicieux ; car » quelques-uns jugent des choses avec tant de sévérité, qu'ils » condamnent tout profit qu'on tire de son argent, comme » illicite et usuraire ; quelques autres, au contraire, sont si » indulgents et si relâchés, qu'ils se persuadent que tout profit est exempt d'usure : qu'ils ne s'attachent pas trop à » leurs opinions particulières ; qu'avant de donner des décisions, ils consultent plusieurs auteurs renommés, et » qu'ils suivent les sentiments les plus conformes à la raison » et à l'autorité. S'il s'élève des contestations sur la légitimité de quelques contrats particuliers, on doit s'abstenir » de toute censure et de toute qualification injurieuse à l'égard des opinions contraires, surtout si ces opinions sont » appuyées sur la raison et les suffrages de célèbres auteurs ; » car les injures et les invectives blessent la charité, et sont » un sujet de scandale pour les peuples. »

Telle était la situation des esprits vers le milieu du XVIIIe siècle. Quelques années après, vers la fin du règne de Louis XV, commençait à paraître cette école célèbre des économistes qui devaient diriger tous leurs travaux vers les questions de commerce et d'industrie, dans le but de développer la richesse publique et privée ; une des plus importantes questions était

celle du prêt à intérêt qui fut abordée franchement par Turgot, en 1769, et traitée avec une vigueur et une supériorité de vues qui valurent au célèbre économiste une réputation européenne. Suivant lui, les prohibitions qui frappent de stérilité les capitaux, doivent disparaître; le commerce, entré dans une voie nouvelle, ne peut prospérer que s'il est soutenu dans ses opérations par le concours de l'argent, qui lui a toujours été refusé jusque-là par des motifs qui ne sauraient désormais avoir aucune valeur en présence des progrès de l'industrie : « C'est une chose notoire, dit-il, qu'il n'y a » pas sur la terre une place de commerce où la plus grande » partie du commerce ne roule sur l'argent emprunté sans » aliénation de capital, et où les intérêts ne soient réglés par » la seule convention, d'après l'abondance plus ou moins » grande de l'argent sur la place, et la solvabilité plus ou » moins sûre de l'emprunteur. *La rigidité des lois a cédé à* » *la force des choses*; il a fallu que la jurisprudence modérât » ses principes spéculatifs, et *l'on en est venu à tolérer ou-* » *vertement* le prêt par billet, l'escompte, et toute espèce de » négociations d'argent entre commerçants. Il en sera tou- » jours ainsi toutes les fois que la loi défendra ce que la na- » ture des choses rend nécessaire. »

D'après ces idées, toutesles anciennes lois restrictives de l'usure doivent céder à la force des choses ; le vieux droit canonique finira par fléchir, parce qu'il y a cas de force majeure ; les faits dominent les discussions, et les théories spéculatives doivent subir la nécessité imposée par l'élan donné au commerce. Le prêt à intérêt, loin d'être une cause de ruine comme cela pouvait être dans les sociétés anciennes, devient une source de prospérité et de richesse pour un peuple industriel qui entre à pleines voiles dans un ordre de choses tout nouveau. Dans sa conclusion, Turgot demandait que le prêt à intérêt fût reconnu comme légitime, et qu'il fût aussi libre dans ses combinaisons que les autres contrats licites.

Ce vœu ne tarda pas à être exaucé, au moins en partie; vingt ans plus tard, le 3-12 octobre 1789, l'assemblée constituante décrétait, sur la motion de Pétion de Villeneuve, « que tous les particuliers, corps, communautés et gens de » main morte, pourront à l'avenir prêter l'argent à terme » fixe, avec stipulation d'intérêts, et suivant le taux déter- » miné par la loi, sans entendre rien innover aux usages du » commerce. »

La loi nouvelle n'acceptait donc le plan de Turgot qu'en le mutilant; elle consacrait le droit de faire valoir l'argent par le prêt à intérêt, mais elle mettait une restriction à ce droit, en ajoutant que les prêts ne pourraient être faits qu'au taux fixé par le législateur; elle croyait devoir réserver à l'Etat le droit de déterminer ce taux, soit parce que la puissance souveraine, chez les Romains et dans l'ancienne monarchie, en avait toujours été en possession, soit surtout parce que la théorie qui se confie à la liberté pour régler avec modération ce taux paraissait dangereuse et trop hardie; c'est à partir de cette époque seulement qu'eut lieu la distinction entre l'intérêt légal et illégal; à ce dernier seul s'appliqua dès lors la dénomination d'usure; l'intérêt légal fut fixé à cinq pour cent en matière civile; mais, en matière commerciale, le taux de l'intérêt n'eut rien de bien arrêté, ni de bien uniforme; une liberté pleine et entière fut laissée aux parties contractantes de déterminer ce taux d'après les usages reçus.

L'application de la nouvelle législation, si opposée aux dispositions de l'ancien droit canonique, rencontra de vives résistances de la part du clergé; au milieu des protestations que souleva la loi civile, on remarque surtout une dissertation savante publiée par M. A. Rendu, en 1806, et une lettre pastorale de Mgr Daviau, archevêque de Bordeaux, adressée, en 1817, au clergé et aux fidèles de son diocèse; ces deux pièces eurent à cette époque un assez grand retentissement; mais ces réclamations contre la sécularisation des usures fu-

rent étouffées, comme l'avaient été auparavant d'autres réclamations contre la sécularisation de la justice et de l'enseignement; les faits donnèrent raison aux partisans du prêt à intérêt, et la paix parut renaître dans les relations sociales et industrielles.

Mais elle n'était qu'apparente : de sourdes oppositions se perpétuaient dans le clergé ; les prêtres chargés de l'enseignement théologique s'en tenaient aux anciennes prescriptions des conciles et refusaient de reconnaître la compétence de la loi civile sur cette matière ; les prédicateurs refusaient de marcher dans les voies nouvelles, forts qu'ils étaient de la prohibition canonique ; les confesseurs appliquaient dans toute leur rigueur les anciennes lois de l'Eglise, et refusaient d'absoudre, comme usuriers, tous les fidèles qui prêtaient leur argent à intérêt; d'un autre côté, un assez grand nombre de prêtres se montraient plus tolérants, et admettaient comme légitime le titre que donnait la loi civile ; de là résultaient des contradictions toujours inquiétantes pour les consciences timides.

Pour mettre fin à ces divisions dangereuses pour le salut des âmes, les évêques s'adressèrent à Rome, afin d'obtenir du souverain pontife une solution à toutes ces difficultés. Pie VII, interrogé le premier, renvoya à l'encyclique de Benoît XIV, et refusa de donner une autre réponse. Depuis, les congrégations romaines, consultées de nouveau, répondirent, souvent avec l'approbation expresse du souverain pontife, qu'il ne fallait pas inquiéter ceux qui soutiennent qu'il est permis de recevoir l'intérêt légal, soit en vertu du titre que donne la loi civile, soit indépendamment de ce titre ; les réponses ajoutent qu'on ne peut refuser l'absolution, soit aux prêtres qui soutiennent la légitimité de l'intérêt légal, soit aux fidèles qui tirent de leur argent cet intérêt. Ces réponses ne tranchent pas la question, qui reste entière et au même point qu'avant la promulgation de la loi civile ; c'est ce que prouve cette res-

triction qu'on y trouve toujours : *Modo parati sint acquiescere definitioni sanctæ sedis*, « pourvu qu'on soit disposé à » se soumettre au jugement du saint-siége. » A la suite de cette tolérance, l'usage s'est partout introduit, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, de tirer un intérêt modéré des capitaux ; c'est sur cette base que sont établies toutes les relations d'affaires.

Ces décisions, rendues par les théologiens catholiques et approuvées par les souverains pontifes, sont en contradiction avec toutes les vieilles traditions de l'école, avec la doctrine des Pères et les décrets des conciles ; mais elles s'expliquent par les transformations survenues dans les relations commerciales et industrielles qui, en créant une situation nouvelle, inconnue aux âges précédents, ont nécessité une dérogation aux prohibitions anciennes portées par l'Eglise contre le prêt à intérêt ; si la discipline canonique peut être accusée de variations, c'est que la société elle-même ayant marché dans la voie du progrès industriel, l'Eglise ne pouvait rester stationnaire, sous peine d'abdiquer une autorité qu'elle a toujours exercée sur tout ce qui regarde l'ordre moral.

La conduite de l'Eglise, en autorisant la perception de l'intérêt légal, est fondée sur cette idée que, dans tout prêt, le prêteur rend à l'emprunteur un service véritable et important, et que ce service ayant une valeur déterminée dans le commerce, peut être rémunéré d'après l'estimation commune. Le débat sur ce point peut se ramener à des termes bien simples : que cède, en effet, le prêteur, soit qu'il s'agisse de meubles ou d'immeubles, d'argent ou de denrées en nature ? Il cède l'usage d'une valeur ; or, cet usage d'une valeur, pendant un temps plus ou moins long, a-t-il lui-même une valeur ? S'il en a une, il faut la payer ; et voilà la rente, le loyer des maisons et des capitaux, en un mot, l'intérêt. L'emprunteur achète le droit d'usage pendant un temps déterminé, comme l'acheteur acquiert la propriété entière ; seulement il

l'achète moins cher, d'après une estimation commune, et il s'acquitte par annuités; cet usage d'une valeur pendant un temps limité donne à celui qui l'exerce un droit réel de propriété, et ce droit est susceptible d'appréciation; il peut avoir un cours et une estimation déterminés dans le commerce; demander le crédit gratuit, c'est exactement comme si l'on demandait qu'on vendît une marchandise pour rien, et si l'on ne voit pas de raison qui oblige à céder gratuitement la propriété totale d'une valeur quelconque, on n'en voit pas davantage en faveur de la cession gratuite du droit de propriété partiel seulement.

Les théologiens, partisans du prêt gratuit, appuient leur théorie sur cette raison, que, dans tout prêt, les contractants doivent toujours traiter sur le pied d'une égalité parfaite, sans que l'intérêt de l'une des parties soit compromis au profit de l'autre; or, par la stipulation d'un intérêt, ajoutent-ils, cette égalité cesse, puisqu'à l'échéance fixée, l'emprunteur sera obligé de payer capital et intérêt, c'est-à-dire une somme plus considérable que celle qu'il a reçue.

Ce raisonnement est plus spécieux que solide; il est facile, en effet, de montrer que cette égalité réclamée cesse d'exister, non pas, comme on le dit, dans le prêt à intérêt, mais seulement dans le prêt gratuit. Je suppose que je prête une somme de mille francs, sans intérêts, pour une année; quand l'échéance fixée pour le remboursement est arrivée, mon débiteur vient me remettre intégralement la somme prêtée; pourra-t-on dire qu'il y a égalité parfaite entre nous? Non, certainement, puisque j'aurai été privé pendant douze mois de la possession de mon bien, tandis que mon emprunteur en aura eu la jouissance, et l'aura fait fructifier; l'égalité ne sera rétablie que lorsque je serai entré pour une part dans ses bénéfices; ce qui aura lieu si je reçois un intérêt de mon argent.

On peut donc dire, malgré tout le respect dû à son autorité, que l'immortel évêque de Meaux était dans l'erreur,

quand il écrivait, en réfutant Grotius : « Je perds, en prê-
» tant, la commodité et le profit que l'argent comptant porte
» avec soi; j'en conviens; mais quand on me rend mon ar-
» gent, on me le rend avec toutes les commodités; on me
» rend donc en toute manière autant que j'ai prêté : la com-
» pensation est parfaite, et tout ce que j'exige au delà est
» inique.

» Mais, j'ai manqué, dit-on, des occasions. Vous en recou-
» vrerez d'autres aussi bonnes; et l'égalité est parfaite (1). »

Encore une fois, dans tout prêt d'argent l'emprunteur est l'obligé du prêteur qui, en consentant à se dessaisir de son argent, rend un véritable service à celui à qui il le prête; celui-là perd pour un temps la jouissance de son capital, avec les avantages qui y sont attachés; tandis que celui-ci fait valoir une somme qui n'est pas à lui, sans avoir la crainte d'être inquiété dans sa possession, pendant un temps déterminé, et avec l'espoir d'en retirer un bénéfice plus ou moins considérable, suivant le succès de ses opérations; dans une pareille situation, de quel côté y a-t-il service rendu? c'est évidemment du côté du prêteur.

Or, ce service a-t-il une valeur qui puisse être déterminée comme la valeur des autres services auxquels on est souvent obligé d'avoir recours dans les relations ordinaires de la vie?

Ici, on ne voit pas comment la cession du droit que le capitaliste a sur la jouissance de son argent, qui peut être gratuite, ne pourrait pas être également intéressée. Il suffit de se rappeler que, en principe, celui qui fait cession volontaire d'un droit, peut en échange exiger une compensation sans laquelle son sacrifice serait souvent trop onéreux. Que cette compensation soit déterminée par l'estimation commune ou par la loi civile, peu importe; il suffit que, dans les relations d'affaires, le principe soit généralement admis, pour créer en fa-

(1) Bossuet, *Traité de l'usure*.

veur du prêteur un droit à une indemnité pour la cession temporaire de son capital.

Une fois ce prix de l'argent déterminé, chaque prêteur pourra en conscience le réclamer, même dans le cas où il n'aurait pas fait valoir par lui-même son capital; on ne comprend pas, en effet, comment il me serait permis de vendre ou de louer ma maison, mon champ, par exemple, et comment il me serait défendu de tirer le même avantage de mon argent, quand les relations commerciales lui ont donné une valeur aussi incontestable que celle de toutes les autres propriétés?

L'analogie que nous établissons entre le prêt de l'argent et la location des autres propriétés mobilières ou immobilières est frappante; or, d'après un usage généralement admis, et qui forme une des bases fondamentales de notre constitution sociale, le propriétaire d'une maison a droit de recevoir le prix de sa location; le possesseur d'un champ peut l'affermer moyennant une redevance fixée dans un bail; pourquoi donc le capitaliste n'exercerait-il pas le même droit sur son argent, qui est le signe représentatif de la propriété, et avec lequel on peut faire l'acquisition légitime des biens immobiliers?

On a voulu établir entre le prêt et la location une différence fondée, soit sur la transmission de la propriété qui existe dans le prêt, et qu'on ne voit pas dans la location, soit sur l'usage qui est temporaire et limité dans le prêt, tandis qu'il se prolonge, pour la location, jusqu'à la fin du bail, soit enfin parce que l'emprunteur n'est jamais soumis aux charges qui pèsent sur le locataire. Mais toutes ces distinctions n'ont aucune valeur quand on les examine sérieusement.

Il est bien vrai sans doute que, dans le prêt, j'abandonne en même temps la propriété et la jouissance du capital que je prête, tandis que, dans la location, je ne fais cession que

de la jouissance de la maison que je loue ; mais que conclure de cette différence, sinon que la cession de mon droit étant plus complète et plus étendue dans le prêt que dans la location, j'acquiers un titre plus incontestable encore à recevoir un intérêt comme prix du service que je rends ?

La continuité de l'usage existe dans le prêt en argent aussi bien que dans la location d'une propriété immobilière ; car cet argent que j'ai dépensé est toujours représenté par un objet dont j'ai la jouissance ; par exemple, avec le capital qui m'a été prêté, j'ai acheté une maison, un champ ; mais cette propriété représente l'argent emprunté ; quand je la fais valoir, c'est toujours de cette somme que je tire un bénéfice ; et quand je le jugerai à propos, je pourrai rentrer dans cet argent en vendant cette propriété ; aussi longtemps qu'il n'a pas remboursé l'argent qui lui a été prêté, l'emprunteur conserve l'usage de cette somme ; il a le droit de s'en servir quand et comment il l'entend ; il n'y a donc pas de différence, quant à la continuité de l'usage, entre le prêt et la location.

Restent enfin les charges imposées au locataire qui fait un bail à ses risques et périls, tandis que l'emprunteur ne contracte pas les mêmes obligations ; mais la différence qu'on voudrait en faire ressortir entre les deux contrats n'existe réellement pas, ou plutôt ne fait pas partie de leur essence, puisque le locataire peut contracter sans s'exposer à ces chances aléatoires, et n'accepter la jouissance de son bail qu'avec l'exemption des risques et périls dont nous parlons.

Il suit de là qu'on ne peut pas assigner de différence essentielle entre le prêt d'argent et la location d'une propriété, et qu'ainsi le droit de recevoir un intérêt pour une somme prêtée est tout aussi légitime, et repose sur un fondement aussi solide, que celui d'affermer une terre ou de louer à bail une maison, et d'en toucher les revenus.

On pourrait encore appuyer la légitimité du prêt à intérêt

sur un sentiment d'équité naturelle, dont la formule, acceptée comme un axiome moral, exprime la règle de nos devoirs à l'égard du prochain : « Fais à ton prochain ce que tu voudrais qu'il te fît à toi-même (1). » Cette maxime résume tous nos devoirs envers les autres hommes; celui qui y demeure fidèle ne saurait être accusé d'injustice ; or, l'application de ce principe a lieu dans le prêt à intérêt. Quelques exemples suffiront pour faire comprendre cette pensée.

Je suppose que je rencontre une occasion exceptionnelle pour faire fortune ; j'ai fait une découverte importante ; une idée féconde a germé dans ma tête, et son application promet les plus brillants résultats; mais privé des ressources nécessaires pour mettre à exécution mon projet, je suis forcé de rester dans l'inaction; mon industrie va être frappée de stérilité, faute d'un capital pour la faire valoir; évidemment celui qui me viendra en aide dans ma détresse, et qui me prêtera une somme d'argent, me rendra un service important; et même en lui payant un intérêt raisonnable, je serai encore son obligé.

Voici encore une autre hypothèse : je vous prête une somme d'argent avec laquelle vous achetez une maison, un champ, dont vous retirez le revenu; est-ce que, dans ce cas, je ne pourrai pas entrer pour une partie dans les bénéfices, en recevant un intérêt de mon argent, quand avec cet argent j'aurais pu acheter moi-même ce champ, cette maison ?

Ces exemples, qu'il serait facile de multiplier, montrent comment le prêt à intérêt, condamné autrefois quand il était une cause de ruine pour les familles, devient légitime maintenant qu'il offre au commerce une ressource précieuse qui féconde les opérations industrielles et qui contribue à la prospérité et à la richesse de la société.

En terminant cette discussion, nous devons faire ressortir

(1) *Quod tibi vis fieri, hoc fac proximo.*

deux faits certains et avérés, qui ont une grande importance pour notre sujet : le premier, c'est que, par la guerre qu'il déclara à l'usure, le Christianisme réussit, non point à faire triompher le principe de la gratuité du crédit dans la loi romaine, mais du moins à y faire entrer de sages dispositions pour limiter les exagérations de l'usure ; le second, c'est que, par sa sévérité, l'Eglise a fait pénétrer dans la société moderne la conviction que tout bénéfice qui dépasse l'intérêt fixé par la loi, ou par l'estimation commune, est usuraire, et, comme tel, frappé de la même réprobation que le vol, ou tout autre crime contre la propriété.

C'est seulement depuis le Christianisme que l'opinion publique a flétri la conduite de ces hommes qui s'enrichissent par des prêts usuraires et qui cherchent l'opulence dans un trafic honteux ; et si ce vice existe encore au sein de la société chrétienne, du moins il ne s'étale plus au grand jour, avec le cynisme des usuriers de l'ancienne Rome, par exemple, mais il est contraint de cacher son ignominie, et de déguiser l'origine des fortunes scandaleuses dont il est la source ; c'est sous l'influence des idées chrétiennes qu'agit tout homme honnête qui, dans le placement de ses capitaux, ne cherche pas à profiter de la détresse de l'emprunteur pour exiger un intérêt illégal, et dont la conscience repousse jusqu'à l'idée même de retirer de son argent un bénéfice usuraire. Alors même que la doctrine de l'Eglise n'aurait produit que ce double avantage, elle aurait déjà rendu à la société le plus incontestable et le plus signalé des services.

TITRE V.

DES SUCCESSIONS.

La législation des successions a passé par les transformations les plus diverses. Les principes du vieux droit romain étaient excessivement rigoureux ; ils furent modifiés dans la suite des âges par des dispositions rendues au nom de l'équité naturelle ; enfin, ces lois, ainsi réformées, furent perfectionnées encore plus tard par les empereurs chrétiens, et c'est leur œuvre qui, après tant de vicissitudes, a servi de base à notre législation moderne sur le droit de succession ; on comprend ainsi qu'un haut intérêt s'attache à l'étude de cette question, à laquelle nous avons cru devoir consacrer quelques pages.

CHAPITRE Ier.

DU DROIT DE SUCCESSION A ROME AVANT LE CHRISTIANISME.

L'antique législation de Rome favorisa tantôt la succession testamentaire et tantôt la succession légale; dès les temps les plus reculés, on trouve les deux institutions également admises par le droit civil. Cette faveur, accordée par la loi aux deux formes de transmission des biens, s'explique par la situation faite au chef de famille dont la volonté toute-puissante dominait la législation elle-même; quand le père pouvait tuer son fils, comment aurait-on pu lui défendre de le déshériter (1)? La volonté du père faisait la loi. Voyons cependant quelles étaient les dispositions des lois romaines sur chacune de ces formes de succession.

§ I. — *Succession* ab intestat.

D'après la loi des Douze Tables, le droit de succession était fondé, non pas sur les liens du sang, mais sur la puissance civile; de là, tout enfant qui, par son émancipation de la puissance paternelle, avait cessé d'appartenir à la famille, était exclu de la succession. La loi appelait trois sortes de personnes à recueillir une succession ouverte par le décès d'un citoyen mort sans testament.

(1) *Licet eos exhæredare quos et occidere licebat.* Paul, l. II, D. De lib. et post., 38, 2.

En première ligne se présentent les héritiers nécessaires, appelés ***héritiers siens***, parce qu'ils appartiennent au défunt en vertu de la puissance paternelle ; ce sont les enfants et petits-enfants qui sont placés sous la puissance du père au moment de sa mort ; les enfants adoptés qui sont de la famille au même titre que les enfants par la naissance, puisqu'ils sont placés sous la puissance du chef de famille ; la fille est admise également à la succession aussi bien que l'épouse en puissance ; la loi ne frappe pas d'incapacité l'infériorité du sexe et n'accorde aucun privilége à la primogéniture masculine.

En l'absence des héritiers siens, la loi, dans sa logique inflexible, ne reconnaît de droits à la succession qu'au plus proche parent du côté paternel (*agnat*), à la condition toutefois qu'il fait encore partie de la famille et qu'il n'en est pas sorti par l'émancipation ; car, dans ce dernier cas, tous les droits ont été annulés par le même acte qui a brisé le lien de la parenté civile ; la loi comprend dans la même exclusion tous les parents par les femmes (*cognats*), et tous les membres émancipés, alors même qu'ils seraient descendants en ligne directe.

S'il ne se rencontre pas d'agnats successibles, la loi reconnaît les droits des *gentiles* à la succession (1). En résumé, le législateur prononçait l'exclusion contre les fils qui avaient cessé de faire partie de la famille par l'émancipation, ou par toute autre cause ; contre les agnats qui avaient subi un changement d'état ; contre les femmes agnates autres que les sœurs ; enfin, contre tous les cognats, ou parents par les femmes ; tel fut le système adopté pendant les premiers siècles de la république.

Cependant, plusieurs des exclusions prononcées par la loi des Douze Tables étaient trop sévères ; on sentit la nécessité de les réformer. La jurisprudence prétorienne avisa aux moyens

(1) Gaius, III, *Comment.*, 17.

de corriger les rigueurs de l'ancien droit sur les matières de succession, et donna une grande extension à la successibilité. Elle reconnut le même droit au partage de la succession à tous les enfants sans distinction des émancipés et des non émancipés (1); dès lors, l'émancipation ne changea rien à la condition de l'enfant, et ne lui retira aucun de ses droits naturels. Le droit de succession de l'enfant émancipé ne fut même pas attaché à sa personne; son créancier put l'exercer en son lieu et place (2). Par cette innovation du préteur, le fils émancipé était censé faire encore partie de la famille; il participait à l'hérédité comme s'il avait été encore en puissance au temps du décès de son père. Mais cet avantage l'obligeait à rapporter et à confondre dans le patrimoine commun les biens qu'il avait pu acquérir ou recevoir depuis son émancipation; telle est l'origine du rapport aux successions.

A défaut des héritiers siens et des agnats admis par le droit civil au partage de la succession, la jurisprudence prétorienne institua une nouvelle classe de successibles en reconnaissant des droits aux agnats émancipés; car si l'émancipation leur avait fait perdre la parenté civile, ils avaient conservé la parenté naturelle, dont aucune loi ne pouvait les dépouiller. De même, les femmes agnates, autres que les sœurs, ainsi que les parents mâles par les femmes (*cognati*), repoussés par la loi des Douze Tables, furent admis au partage de la succession par le préteur, qui reconnut également des droits aux enfants sortis de la maison paternelle et introduits par l'adoption dans une famille étrangère; leur nouvelle condition n'était plus un obstacle à leur successibilité, car elle n'avait pas détruit les liens du sang qui les rattachaient à leur famille naturelle. Par ces réformes appliquées au nom de l'équité et du droit naturel, le préteur dilatait, comme disent les *Institutes*, le droit d'hérédité, renfermé par la loi décemvirale dans de trop étroites

(1) Gaius, III, *Comm.*, 26 ad 35.
(2) D. XLIV, 7, 15, Ulp.

limites; vérité que Gaius exprime en ces termes sévères : « Les iniquités du droit civil, dit-il, ont été corrigées par l'édit » du préteur. »

Malgré ces innovations du préteur, qui signalent un progrès sur la législation précédente, on trouve encore dans la loi de nombreuses imperfections ; ainsi les enfants des filles ne sont point, aux yeux du législateur, membres de la famille de leur aïeul maternel; comme ils n'avaient avec lui que des liens de cognation et non point d'agnation, ils ne pouvaient être appelés à sa succession qu'à défaut de tous les agnats.

Le droit prétorien conserva aussi la supériorité de la parenté civile sur la parenté naturelle, en reconnaissant aux agnats le privilége de recueillir la succession de la mère qui n'était pas *in manu*, de préférence à ses propres enfants; il n'y avait pas de succession légitime réciproque entre la mère et les enfants; ainsi, par une injustice flagrante, les enfants n'étaient admis à succéder à leur mère qu'à défaut de ses frères consanguins ou autres agnats; et la mère était exclue de la succession de son fils par les oncles ou les cousins agnats (1).

Ces dispositions étaient trop injustes pour ne pas appeler tôt ou tard une réforme ; quelques essais timides furent tentés par le législateur pour restituer aux membres lésés de la famille leurs droits méconnus ; la loi fut réformée d'abord par le sénatus-consulte Orphitien, qui appela les enfants à la succession maternelle, à l'exclusion de tous les agnats (2). Plus tard, le sénatus-consulte Tertyllien admit à la successibilité de ses enfants, en la plaçant au nombre des agnats, la mère qui avait le *jus liberorum*, c'est-à-dire la femme ingénue qui

(1) Gaius, I, 196, § 1. D. *De verb. signif.* — Ulpian., *Fragm.*, lib. XXVI, 7.

(2) Ulp., Fragm., lib. XXVI, 7. — Justin., *Institut. De Senat. C. Orphit.*

avait trois enfants, et l'affranchie qui en avait quatre (1). Mais ces réformes n'étaient que partielles ; il appartenait au Christianisme d'introduire dans la législation des réformes plus complètes et plus en harmonie avec les lois de la nature.

§ II. — *Succession testamentaire.*

Les dispositions des lois relatives aux testaments laissaient au père de famille la liberté la plus entière pour la disposition de sa fortune ; ainsi le voulaient les règles de la logique ; car, lorsque la puissance paternelle était illimitée dans les relations ordinaires de la vie, elle ne devait également pas connaître de bornes quant à la disposition des biens par testament ; aussi le citoyen, chef de famille, pouvait-il exclure de la succession ses enfants, sans leur laisser le droit d'attaquer un acte solennel de sa dernière volonté ; vivant, il dictait la loi à sa famille ; mort, sa volonté suprême était encore obéie scrupuleusement. Outre la disposition libre et absolue de ses biens, la loi reconnaissait au père une toute-puissance sur la personne de ses enfants, par la nomination du tuteur testamentaire (2).

Le père de famille pouvait passer ses enfants sous silence dans son testament ; pour leur exclusion de l'héritage, il n'était pas besoin qu'il y eût une exhérédation expresse ; enfin il pouvait également instituer comme ses héritiers un ou plusieurs de ses enfants, à l'exclusion des autres (3) ; le testament était donc un acte souverain qui faisait de la volonté du chef de famille une loi absolue, ayant la même force obligatoire que les autres lois ; ainsi, encore une fois, le droit du

(1) *Institut. Justin. Sen.-cons. Tertyll.*

(2) *Uti legassit super familiâ, pecuniâ, tutelâve suæ rei,ità jus esto, Tabula* V, 3. — Cicer., *De Juv.*, II, 50. — Ulpian., XI, 14, l. CXX. D. *De V. S. Verb. leg.* XII *Tabul.*

(3) Gaius, II, *Comment.*, 157.

père sur la disposition de ses biens était illimité; il pouvait disposer de sa fortune suivant le seul caprice de sa volonté, en vertu de ce principe, devenu un axiome dans le droit : *Dicat testator, et erit lex!* L'enfant était placé au même rang que l'étranger pour recueillir l'héritage paternel; le droit de l'Etat dominant toujours le droit naturel, lorsque le fils était appelé à succéder à son père, c'était par sa volonté expresse seulement, et non en vertu des liens du sang qui pouvaient être méconnus par le chef de la famille.

Cette faculté accordée au père de dépouiller ses enfants ayant soulevé de nombreuses réclamations, le législateur intervint au nom de l'équité pour modifier ces rigueurs; plusieurs lois furent rendues dans le but de garantir les héritiers naturels contre le danger d'exhérédation auquel les exposait le caprice ou la faiblesse d'un testateur. La loi *Furia testamentaria* fut rendue, l'an 571, pour retirer au père la faculté de disposer, d'une manière absolue, de ses biens en faveur d'étrangers, à l'exclusion de ses enfants; elle défendit aux citoyens de faire des legs ou donations à cause de mort de plus de *mille as* (150 francs environ), excepté lorsqu'il s'agissait des parents au sixième degré (1); mais comme le testateur restait libre de faire à des étrangers des legs de cette valeur, les dispositions de la loi furent facilement éludées, et l'on vit souvent des héritiers naturels frustrés dans leurs légitimes espérances, ou ne recueillant qu'une portion insignifiante de l'héritage auquel ils avaient droit.

Il fallait remédier à ce nouvel abus et suppléer à l'insuffisance de la loi *Furia*; dans ce but fut rendue, quelques années après, en 585, la loi *Voconia*, qui réduisit l'étendue des legs à une portion égale à celle qui revenait à l'héritier ou aux héritiers institués; cette mesure était inspirée par le désir d'empêcher la trop grande division des héritages, et d'as-

(1) Gaius, II, § 225. — IV, § 23. — Ulp., *Fragm.* XXVIII, 7. *Frag. Vat.*, § 301.

surer aux familles la conservation d'une partie de la fortune patrimoniale ; mais les Romains, jaloux de leur liberté testamentaire, trouvèrent encore moyen d'éluder ces dispositions et de ne laisser à leurs héritiers naturels qu'une minime portion de leur héritage, sans qu'il y eût de leur part violation du texte de la loi, *salvâ lege*.

Cependant on attendit qu'une expérience de plus d'un siècle eût démontré l'impuissance des lois *Furia* et *Voconia* contre les injustices qui résultaient de la liberté indéfinie de tester, pour remédier à tous les abus ; ce ne fut qu'en 714 que le tribun Falcidius fit voter un plébiscite qui ordonnait la retenue du quart sur les legs testamentaires ; telle est l'origine de la célèbre *Quarte falcidie*, créée en faveur des héritiers naturels, et qui leur garantissait une sorte de légitime ou de réserve afin de les empêcher d'être complétement dépouillés d'un héritage. Quelles que fussent donc les dispositions testamentaires prises par un père de famille, la loi commençait par prélever la part des héritiers nécessaires dont les droits étaient désormais inviolables.

D'autres garanties furent encore apportées aux droits des enfants par la jurisprudence prétorienne. D'après l'ancienne législation, quand un père passait sous silence, dans son testament, un ou plusieurs de ses enfants, son silence entraînait leur exhérédation; la justice prétorienne repoussa cette exclusion, et n'admit l'exhérédation que lorsqu'elle était exprimée d'une manière formelle dans le testament (1). Cette première réforme fut bientôt suivie d'une autre plus importante ; le législateur retira au père le droit de dépouiller ses enfants par un acte de sa volonté souveraine ; il reconnut aux enfants frustrés dans leurs espérances le droit d'attaquer le testament de leur père, par la raison qu'il n'avait pas rempli, à leur égard, le devoir de la piété paternelle, *officium pa-*

(1) Cicer., *De orat.*, I, 38. — *Institut.*, II, 13, 3.

ternæ pietatis! Le tribunal, appelé à prononcer sur ces sortes de causes, examinait la conduite du fils et les raisons qui avaient pu motiver la sentence du chef de famille, et il rendait, s'il y avait lieu, ses droits au fils qui n'avait pas démérité (1). Les jurisconsultes assignent plusieurs motifs à la détermination des magistrats; les uns prétendent que le préteur annulait le testament sous le spécieux prétexte que le testateur n'avait pu agir dans la plénitude de sa raison (2); les autres, regardant comme injurieuse la fiction de la démence du testateur, s'appuient sur le droit qu'ont les juges de rendre à chacun la justice qui lui est due, et de déclarer qu'un fils qui n'a pas démérité ne saurait être déshérité par son père, sans que la justice prenne sa défense et lui restitue ses droits méconnus. Désormais, le sort des enfants devait dépendre entièrement de leur conduite envers leur père; cette règle était profondément sage et morale; elle contribuait à maintenir le respect des enfants envers le chef de famille.

Le droit prétorien posa, par ces réformes successives, la première base d'un système adopté par le gouvernement qui succéda à la république, et qui fut développé par les sénatus-consultes et les constitutions impériales; ces différentes lois préparèrent l'œuvre législative de Justinien qui, par sa novelle 118, donna une plus grande force aux liens du sang, et divisa, comme nous le verrons bientôt, le système des successions légitimes en trois ordres : les ascendants, les descendants et les collatéraux paternels et maternels.

« L'appel des enfants émancipés à l'hérédité paternelle, à charge de rapport (3), dit à ce sujet M. Laferrière ; l'application de la *Quarte falcidie* en faveur des héritiers institués, qui pouvaient être des héritiers siens; la rupture du testa-

(1) D. XXVII, 4, 3, § 5, Ulp.
(2) L, 2 D. *De in offic. test.— Id., Institut. Justin.*
(3) Paul., *Sent.*, V, 9.

ment par l'agnation d'un héritier sien prétérit ou d'un posthume; l'égalité du partage sans rupture de testament, entre la fille prétérite et ses frères institués (1); l'admission de la plainte d'inofficiosité en faveur des enfants injustement exhérédés : tel est l'ensemble des institutions qui modifièrent d'abord le droit primitif des Douze Tables, et concilièrent, dans les limites de l'édit prétorien, les droits naturels et inviolables des descendants, avec l'exercice de la puissance paternelle et du pouvoir de tester (2). »

Le législateur, en cassant le testament du père qui avait oublié les devoirs de la piété paternelle, fit entrer dans le droit un principe qui s'étendit, sous l'empire, en faveur de tous les parents appelés, à défaut d'enfants, à la succession, soit par la loi, soit par l'édit du préteur, soit, enfin, par les sénatus-consultes; tous ceux qui, en vertu de leur parenté, avaient à l'hérédité un droit méconnu par le testateur, furent admis à formuler la plainte d'inofficiosité (3).

C'est surtout le stoïcisme qui fit pénétrer dans les lois civiles ces idées de justice dont le Christianisme devait poursuivre bientôt l'application plus étendue. La loi donna encore à l'inofficiosité une plus grande extension en l'admettant pour toute espèce de donations, même pour donations entre-vifs, afin d'empêcher les parents de recourir à cette dernière forme de disposition pour frustrer leurs enfants; cette réforme introduite dans la loi par Alexandre Sévère, au nom de la raison (4), fut inspirée par le désir qu'avait le législateur de protéger les droits que donne la nature contre le ca-

(1) Gaius, *Comm.*, II, § 124.

(2) *Histoire du droit civil de Rome et du droit français*, liv. III, chap. VI, sect. 3.

(3) *Tam parentibus quàm liberis*, D. V, 2, 30. — Cod. Theod., II, 19, 2. *De matr. Querelâ; Const.*, ann. 321.

(4) *Ratio deposcit.* D. XXXI, 1, 87, § 3, Paul.

price des testateurs ; son œuvre fit recouvrer à l'hérédité légitime ses droits longtemps méconnus ; ces réformes partielles, suggérées par les jurisconsultes stoïciens, présageaient d'autres réformes plus radicales qui furent dues à l'initiative des empereurs chrétiens.

CHAPITRE II.

RÉFORME DE LA LÉGISLATION DES SUCCESSIONS PAR LES EMPEREURS CHRÉTIENS.

Malgré les réformes dont il vient d'être question, la législation qui réglait l'ordre de successibilité était encore bien imparfaite quand le pouvoir passa aux mains des empereurs chrétiens; il fallait donner satisfaction à des droits méconnus, faire cesser des inégalités condamnées par la nature, et mettre le droit romain en harmonie avec l'esprit de la loi chrétienne; pour atteindre ce but, Constantin et ses successeurs introduisirent dans les anciennes constitutions impériales des changements importants pour les modifier dans le sens des idées qui commençaient à devenir dominantes. Le législateur chrétien, adoptant la loi romaine comme base de son œuvre, éleva sur ce fondement l'édifice du droit nouveau. Il accepta celles des anciennes dispositions qui lui semblaient dictées par l'équité; ainsi, le principe des liens du sang, que le droit prétorien avait toujours respecté, fut remis en honneur et gagna même du terrain sous l'influence des idées chrétiennes; le législateur se proposa surtout de consacrer les droits qui unissent des liens du sang dans l'ordre des successions en ligne directe paternelle et maternelle; il appliqua les mêmes principes aux lignes collatérales, comme l'attestent les constitutions des années 319 et 321, contenues dans le code Théodosien.

Mais dans les réformes qu'il tenta, Constantin fut obligé de procéder avec prudence et d'user des plus grands ménagements

pour ne pas heurter de front des préjugés respectables par leur ancienneté même; ses essais timides montrent assez quelles difficultés il avait à vaincre pour réussir dans l'accomplissement de son œuvre.

Il voulut donner aux droits maternels sur la succession des enfants une consécration légale; et, par une constitution de l'an 321, il reconnut à la mère qui n'avait pas le *jus liberorum*, le privilége de prélever le tiers sur la succession de ses enfants (1); il accorda le reste aux oncles agnats, à leurs enfants et petits-enfants, à l'exclusion de tous les autres agnats plus ou moins éloignés; la mère fut admise ainsi à partager la succession de ses enfants en vertu du droit commun.

Cependant il y avait une lacune dans cette constitution; le législateur n'avait pas prévu le cas de survivance de frères consanguins; aussi, fallut-il revenir plus tard sur ce point. En 369, l'empereur Valens décida la question en faveur de la mère, lorsqu'il s'agissait de frères émancipés, et en faveur des frères lorsque ceux-ci n'étaient pas séparés de la famille par l'émancipation.

D'autres modifications importantes et nombreuses furent introduites dans les lois de succession. Valentinien III s'occupa de cette branche de la législation pour la mettre en rapport avec l'esprit de la loi chrétienne, et reconnaître à la parenté naturelle les mêmes droits que la loi avait accordés à la parenté civile (2). Le même empereur admit les petits-enfants à la succession de l'aïeul maternel, concurremment avec les oncles et les cousins agnats; il introduisit ainsi les petits-enfants par la fille dans la classe des héritiers siens, leur reconnaissant à la succession du père de leur mère les mêmes droits qu'aux héritiers légitimes de ce dernier; ils furent appelés à recevoir les deux tiers de ce que leur mère aurait recueilli (3);

(1) L. I, *Cod. Theod., De legit. hæred.*
(2) L. VII, 8, *Cod. Theod., De legit. hæred.*
(3) L. IV, *Cod. Theod.* (*tit. cit.*).

toutefois, un vestige du droit ancien subsista encore, puisque Valentinien conservait aux agnats le droit de prendre le tiers dans la succession ; ce fut là un dernier hommage rendu à l'ancienne jurisprudence qui allait disparaître.

Anastase appela les frères et les sœurs émancipés à la succession du frère ou de la sœur demeuré en puissance, mais en réservant une double part à ceux qui étaient restés dans la famille (1). Cette dernière distinction constituait même une anomalie par rapport à l'ensemble de la législation ; Justinien la fit disparaître (2), et acheva de faire triompher l'esprit chrétien en donnant le privilége de consanguinité aux frères et sœurs utérins (3), et le droit d'agnation aux enfants des sœurs (4), ainsi qu'aux fils de frères émancipés (5).

Justinien consacra encore d'une manière définitive et plus large les droits de la mère à la succession de ses enfants ; par deux constitutions de l'an 228, il fit table rase de toutes les distinctions fondées précédemment sur l'agnation, sur le *jus liberorum* et sur l'émancipation ; dans la première de ces constitutions, le législateur chrétien, s'appuyant sur les droits de la nature, accorde à toutes les mères les mêmes droits, quel que soit le nombre de leurs enfants, et quelle que soit leur condition civile ; elles sont, au même titre et en vertu du droit naturel, appelées à la succession de leurs enfants ; ce qui avait été jusque-là un privilége est désormais accordé par le droit commun (6).

La deuxième constitution prononce l'exclusion des agnats, en faveur de la mère qui est appelée à recueillir la succession de son enfant concurremment avec les frères et sœurs du dé-

(1) Inst. III, V. *De succ. cogn.*, § 1.
(2) L. XV, § 1, *De leg. hæred.*, c. VI, 58.
(3) L. XV, § 1 (*tit. cit.*).
(4) L. XIV, § 1 (*tit. cit.*).
(5) L. XV, § 1 (*tit. cit.*).
(6) Inst., *Senatus-cons. Tert.*, § 4; l. II, *Cod.*, *De succ. liber.*

funt (1). Toutes ces lois sont conformes aux principes du Christianisme qui ne fait pas de distinction de personnes et reconnaît à la ligne féminine les mêmes droits qu'à la ligne masculine.

Justinien régla encore d'une manière définitive les droits des enfants des filles à la succession de leur aïeul maternel; adoptant, pour le perfectionner, le principe posé par Valentinien, il reconnut aux enfants de la fille le droit de représenter entièrement leur mère, soit à l'égard des héritiers siens (2), soit à l'égard des agnats (3); les anciens droits reconnus à la parenté civile s'effacèrent devant les droits absolus de la parenté naturelle; les droits de l'agnation s'inclinèrent devant ceux de la nature, et les priviléges établis par la vieille aristocratie romaine disparurent, emportés par le courant des idées de justice que le Christianisme avait mises en circulation dans la société.

D'autres constitutions impériales du IVe et du Ve siècles attribuèrent aussi aux fils de famille, par droit de succession, les biens de leur mère, qui auparavant revenaient au père ou à l'aïeul paternel; la propriété de ces biens fut accordée aux enfants, le chef de famille n'en conserva que l'usufruit (4).

Cependant toutes ces réformes étaient insuffisantes; en surchargeant la législation d'une variété presque infinie de dispositions, elles avaient produit la confusion et presque l'anarchie dans les lois des successions, qui ressemblaient à un chaos où s'entrechoquaient, dans une obscurité complète, les édits du préteur et les constitutions impériales; le législateur s'efforçait inutilement de mettre de l'ordre et de l'harmonie dans ce pêle-mêle de dispositions; ses efforts étaient

(1) L. *Ult. C. De senat.-cons. Tertyll.*, § 6. *Cod.*, *De succ. liber.*
(2) *Nov.* 18, c. IV. — 118, c. I.
(3) L. *ult. C. De suis et legit. hæred.*
(4) *Cod. Theod.*, VIII, 17. *Const.*, ann. 315. — Voyez les lois de Constance, de Gratien et Valentinien, d'Honorius, d'Arcade, et Valentinien III; dans Godefroy; *Comm.*, t. II, p. 683.

impuissants ; la législation ressemblait à un monument menacé de ruine et qui va tomber de vétusté ; en vain cherche-t-on à l'étayer et à le réparer partiellement ; toutes les réparations ne parviennent pas à le consolider ; il arrive bientôt un moment où il faut le renverser pour bâtir un nouvel édifice à la place de l'ancien ! Voilà ce qu'il fallait faire pour la législation des successions ; il ne s'agissait plus seulement de réformer un système qui tombait en ruines ; il fallait le renverser et élever à sa place un autre système plus approprié aux besoins de la société nouvelle. En vain Justinien voulut-il affermir l'ancienne législation en y introduisant de sages et utiles réformes ; ses efforts pour assurer le triomphe du droit naturel sur la parenté civile le conduisirent à reconnaître la nécessité d'une réforme plus absolue ; il comprit qu'il fallait renverser tout l'édifice ancien, au lieu de chercher à remplacer successivement chacune de ses parties à mesure qu'on en reconnaissait l'imperfection ; alors il mit la main à l'œuvre ; et, soit en s'éclairant des lumières des jurisconsultes ses contemporains, soit en consultant les monuments de l'ancienne jurisprudence, soit surtout en demandant des inspirations au Christianisme et en faisant appel à toute la pénétration de son esprit et à la droiture de son jugement, il réussit à créer un système justement admiré par les législateurs anciens et modernes, et qui, après toutes les vicissitudes qu'a traversées la société, a survécu aux orages dans lesquels ont sombré les différentes institutions ; ce système s'est perpétué jusque dans les temps modernes pour former encore aujourd'hui une des plus belles pages de notre Code civil.

L'œuvre du grand réformateur remonte à l'année 540 ; elle est contenue dans la célèbre novelle 118, qui pose les bases d'un droit tout nouveau, fondé sur les lois de la nature, et qui introduit dans la législation une réforme que le temps, et surtout l'esprit du Christianisme rendaient nécessaire.

Le système de Justinien est basé sur le lien de la nature et la proximité du degré de parenté ; le lien du sang l'emporte sur le lien de la puissance ; toutes les préférences agnatiques disparaissent ; tous les parents, appartenant soit à la classe des agnats, soit à celle des cognats, ont des droits égaux. La loi ne reconnaît plus de distinction d'enfants *in potestate* ou émancipés ; il n'y a plus que des parents.

La loi nouvelle admet au premier rang des successibles les descendants, sans autre préférence que celle indiquée naturellement par la proximité de parenté avec le défunt ; s'il n'y a pas de descendants, la succession revient aux ascendants, mais le père n'obtient aucun privilége sur la mère ; si le défunt laisse des frères et des sœurs, la loi leur donne les mêmes droits qu'au père et à la mère ; la succession se partage également entre eux.

A défaut d'ascendants, la succession revient à la ligne collatérale la plus rapprochée du défunt par les liens du sang ; mais la cognation est assimilée à l'agnation, et l'on ne verra plus des cognats, proches parents du défunt, exclus par des agnats plus éloignés.

Pour résumer les principales dispositions d'une loi dont nous regrettons de ne pouvoir citer le texte en entier, rappelons en quelques mots que le patrimoine du défunt est attribué, sans distinction de ligne ni de sexe : 1° aux descendants, avec droit de représentation ; 2° aux ascendants en concurrence avec les frères et sœurs de père et de mère et les enfants du frère ou de la sœur prédécédé ; 3° aux utérins ou consanguins ; 4° enfin, aux collatéraux les plus proches en degré. On ne retrouve plus ici le caractère de l'ancienne famille romaine ; il est entièrement modifié ; il n'en sera plus question désormais. Cette loi célèbre marque un des progrès les plus sensibles dans la voie de la civilisation ; il fut accompli sous l'influence des idées chrétiennes ; et comme cette loi de Justinien a inspiré notre législateur moderne dans la ré-

daction de son œuvre, il résulte de là que c'est au Christianisme que nous devons notre législation civile sur le droit de succession.

Tel est le système conçu et appliqué par un empereur qui, dans ses réformes législatives, demandait ses inspirations, non point à la philosophie puisqu'il la persécutait en faisant fermer la fameuse école d'Athènes (1), mais au Christianisme dont les lumières brillaient du plus vif éclat, qui inspirait les conseils du prince, et qui imprimait son caractère à toutes les lois. C'est ce que fait observer le savant auteur *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*, dans un passage remarquable qu'on nous permettra de citer en entier : « La création de Justinien, dit M. Troplong, est donc vraiment originale. Mais elle n'est pas la découverte fortuite de quelque esprit supérieur à son siècle ; c'est une œuvre chrétienne, préparée depuis deux cents ans par le travail incessant du Christianisme et éclose à une époque où le Christianisme était tout. Si Justinien eût trouvé debout et la puissance paternelle dans son énergie, et l'infériorité légale des femmes, eût-il pu construire *à priori* un système de succession qui ne tient aucun compte du lien factice de la puissance, qui met l'homme et la femme sur la même ligne? Non! évidemment non! Pour arriver à un résultat inouï jusqu'alors, et qui eût frappé de stupeur, je ne dirai pas un Caton, l'ennemi rétrograde de l'émancipation des femmes, mais un Gaius, le critique philosophe de la loi des Douze Tables, il fallait que la puissance paternelle, ce pivot de la succession romaine, eût été arrachée à la hauteur de ses prérogatives civiles ; et j'ai prouvé que le Christianisme l'avait ébranlée dans sa base, pour la rapprocher des conditions du droit naturel. Il fallait de plus que la femme, sortie de la dépendance de ses agnats, eût été mise en relief et associée au mouve-

(1) Ann. 429. — Gibbon ; t. VII, p. 316.

ment social; et j'ai prouvé que le Christianisme avait hâté l'heure de son affranchissement et placé son influence au nombre des grandes influences sociales. »

« Par là, ajoute le même auteur, il est puissamment entré dans l'avenir, et à l'heure qu'il est, les temps modernes lui appartiennent encore (1). »

Jusqu'ici, en parlant des lois testamentaires, nous avons passé sous silence les différentes formes de tester admises par le droit civil; cette omission a été motivée par le peu d'intérêt que présente cette question au point de vue qui nous occupe; les anciennes formes du testament reconnues par les lois étaient tombées en désuétude à l'époque où parut le Christianisme; elles avaient été remplacées par des formes particulières autorisées par le droit prétorien; mais il ne paraît pas qu'elles aient subi aucune modification par suite de l'influence du Christianisme; aussi, sans nous arrêter à des explications étrangères à notre sujet, disons seulement quelques mots sur une forme de tester qui fut due à l'initiative de Constantin et de ses successeurs.

Le législateur chrétien institua le testament devant le prince, avec la signature du testateur, et le testament devant les décurions qui présidaient aux actes municipaux. Mais, comme l'application de ces formes solennelles rencontrait de grandes difficultés, pour y remédier Valentinien III autorisa, par une constitution de l'an 446, le *testament olographe* écrit en entier de la main du testateur (2).

Cette novelle laissait subsister les formes civiles anciennes, prétoriennes ou municipales; mais la forme nouvelle qu'elle instituait était si simple et si facile que cette création du testament olographe fut adoptée presque immédiatement dans les provinces de l'empire, et en particulier dans la Gaule. Il nous reste, à ce sujet, un monument curieux, qui remonte

(1) 2e partie; chap. XI, p. 353.
(2) *Cod. Theod.*, *Nov. Val.*, IV, 2, t. VII, p. 108, ann. 446.

à l'an 475 : c'est le testament olographe de saint Perpétue, évêque de Tours, écrit, daté et signé de la main du testateur, triple condition qui constitue l'essence du testament olographe. Dans cet acte, aussi précieux pour le fond que pour la forme, le saint évêque veut couronner une vie pleine de bonnes œuvres, par un acte de charité qui le fait instituer les pauvres pour ses héritiers : « Vous, mes entrailles, dit-il, mes frères bien-aimés, ma couronne, ma joie, mes maîtres, mes fils, *pauvres du Christ*, indigents, mendiants, malades, veuves, orphelins, vous, dis-je, *je vous inscris mes héritiers*, je le déclare, je l'ordonne. » Le testateur ordonne ensuite que tous ses biens soient vendus après son décès, convertis en argent, et que le prix soit partagé en trois parties : deux pour les hommes indigents, qui seront distribués par le prêtre Agrarius et le comte Agilon; une pour les veuves et les pauvres femmes, qui sera distribuée par les soins de la vierge Dadoléna; « Au nom du Seigneur, je veux, je prie, j'ordonne que cela demeure fixé et soit exécuté. » Puis vient cette déclaration finale : « *Testamentum hoc manu propriâ scriptum relegi, et subscripsi, ego Perpetuus, calend. maii : post consulatum Leonis minoris* (1).

Ce testament est doublement précieux, et parce qu'il montre

(1) At vos, viscera mea, fratres dilectissimi corona mea, gaudium meum, Domini mei, filii mei, pauperes Christi, egeni, mendici, ægri, viduæ, orphani; vos, inquam, hæredes meos scribo, dico, statuo. His quæ suprà detractis, quidquid in bonis habeo, sive in agris, pascuis, pratis, nemoribus, vineis, mansis, hortis, aquis, molendinis, sive in auro, argento et vestibus, cæterisque rebus de quibus me disposuisse non constabit, hæredes esse vos jubeo, et ut omnia per discretionem administrentur, volo ut distrahantur, quam primum obiero et fieri poterit, et in pecuniam redigantur cujus tres partes fiant; hominibus egenis duæ distribuantur ut placuerit Agrario presbytero, et comiti Agiloni; tertia viduis et pauperibus feminis, uti placuerit virgini Dadolenæ, distribuantur volo, rogo, statuo... In nomine Domini volo, rogo, statuo, fixum ratumque sit. Benedic, Domine : Veni, Christe Jesu..... Ego Perpetuus in nomine tuo... Amen. » (*Diplomata, Chartæ*, I, p. 25. Edit. de l'Académie des inscriptions, par M. Pardessus.)

que la forme du testament olographe était admise dès le cinquième siècle, et surtout parce qu'il fait voir l'intervention d'une nouvelle classe d'héritiers comme légataires d'une succession. Depuis longtemps Constantin avait autorisé, par une loi de l'an 321, toute espèce de legs en faveur des églises; mais les évêques, plus attentifs à soulager les souffrances qu'à enrichir leurs églises, donnèrent souvent aux peuples d'admirables exemples de désintéressement en recevant les dons que la piété des fidèles leur faisait, et en les employant à venir en aide à la misère des pauvres d'une cité. Les legs pieux faits soit aux indigents, soit aux églises qui avaient la charge de secourir les pauvres, furent toujours favorisés par la législation civile; ils étaient assimilés aux dettes et prélevés sur la succession avant le partage entre les héritiers institués.

Ces diverses dispositions des lois concernant les successions, quoique promulguées à une époque bien éloignée de nous, présentent cependant un intérêt particulier, parce qu'elles ont, avec notre législation moderne, une relation tellement intime qu'on reconnaît dans les règles établies il y a quatorze cents ans le modèle et le type des lois formulées par le rédacteur de notre Code civil.

La législation des successions subit, dans la suite des temps, malgré les réformes des empereurs chrétiens, de nombreuses vicissitudes. Le système de Justinien était en contradiction directe avec les usages et les lois des barbares; aussi, son triomphe, qui avait été facile dans la société gallo-romaine, fut-il beaucoup plus lent dans la société gallo-germaine.

Quand on suit l'histoire de cette législation chez les peuples qui remplacèrent les Romains et qui servirent de souche aux nations modernes, on rencontre toujours en présence deux principes opposés, qui se combattent sans cesse, et qui triomphent tour à tour dans les mœurs et dans les lois : le principe germanique, ou féodal, qui sacrifie les droits de la nature à la nécessité politique, et le principe de la législation romaine

qui ne connaît que les droits du sang. C'est cette lutte entre les deux éléments qu'on rencontre au fond de toutes les variations du droit de succession, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, époque où prévalut définitivement le principe romain de l'égalité, régénéré par le Christianisme, et qui fait la gloire de notre code moderne.

L'esprit d'aristocratie foncière avait introduit de bonne heure, en France, le privilége dans l'ordre des successions; la qualité des biens l'emportait sur la parenté des personnes; le principe de la force et de l'inégalité avait établi le droit de masculinité et le droit d'aînesse; le premier prononçait l'incapacité des filles à recueillir la succession; le second attribuait à l'aîné de la famille l'héritage patrimonial, en ne faisant que des réserves souvent insignifiantes au profit des frères plus jeunes; il y avait sur ce point une variété de coutumes que nous ne pouvons examiner ici; il nous suffit d'avoir rappelé le principe général.

Ce système, fondé sur le privilége et l'exclusivisme, fut généralement admis dans les coutumes; il réussit à se maintenir pendant bien des siècles; enfin, il fut attaqué avec succès par le législateur de 1790, qui proclama un principe plus chrétien et plus moral : l'*égalité des partages*. Ce principe, qui allait entrer dans la législation, n'était pas nouveau dans le monde; il avait été promulgué d'abord par les empereurs chrétiens, et depuis il avait été remis en honneur à une époque où le Christianisme tentait de continuels efforts pour civiliser la société; mais il avait été étouffé par la féodalité : « Comme Dieu a donné également au père tous ses enfants, disaient les formules de Marculfe, au VIIIe siècle, ils doivent avoir une part égale dans les biens de leur père (1). » Le Christianisme marchait donc en avant de dix siècles dans la voie de l'équité et du progrès.

Ce ne fut qu'en 1791 que l'assemblée constituante rétablit,

(1) Marculf., II, 12. *Formul. Bignon.*, IX. *Append. ad Marc.*, form. 49.

au nom du droit naturel et du Christianisme, l'égalité dans les partages de succession; le droit nouveau fut promulgué par la loi du 8 avril 1791 : « Tous les héritiers, en égal degré, succéderont par portion égale dans chaque souche, dans le cas où la représentation est admise. »

Dès le 15 mars 1790, les droits d'aînesse et de masculinité, qui représentaient le principe féodal au sein de la famille, furent supprimés; la loi effaça des coutumes les exclusions des filles et de leurs descendants, qui furent admis à la participation de l'héritage au même titre que les mâles; mais le décret du 8 avril ne s'appliquait qu'aux successions *ab intestat*.

Quand on en vint à discuter le principe fondamental du *droit de tester* qui comprenait deux questions, l'une de *droit* et l'autre de *fait*, la faculté de tester en elle-même, et la détermination de la quotité disponible, alors eut lieu à la tribune française une discussion mémorable dans laquelle entrèrent en lutte deux systèmes opposés : d'une part, l'école spiritualiste voulait, par respect pour l'immortalité de l'âme, que la volonté, que la pensée de l'homme eût une exécution efficace après le décès du testateur; et, d'autre part, l'école matérialiste niait le droit de l'homme de se survivre à lui-même par un acte testamentaire émanant de sa volonté. La première théorie eut pour défenseurs Mirabeau et Cazalès, qui représentèrent la philosophie chrétienne; la seconde fut soutenue par Pétion et Robespierre, qui se firent les apôtres de la philosophie matérialiste : « Et quel est, s'écriait Robespierre, le motif de cette faculté? L'homme peut-il disposer de cette terre qu'il a cultivée, lorsqu'il est lui-même réduit en poussière (1)? » Mirabeau et Cazalès demandèrent l'application à toute la France de la loi romaine sur les successions. Pour arriver à une solution, on s'adressa au célèbre Tronchet, qui traita cette matière en jurisconsulte habile; mais

(1) *Hist. parlement.*, t. IX, p. 300.

l'assemblée se sépara sans avoir résolu la difficulté ; seulement, en l'ajournant, elle consacra l'égalité des droits des héritiers légitimes, mais sans vouloir porter atteinte à la faculté de tester, et sans décider que la pensée de l'homme et sa volonté devaient mourir avec lui.

Le principe établi par le législateur de 1791 a été développé depuis dans notre Code civil, et a servi de base à la législation actuelle des successions.

CONCLUSION.

Après avoir exposé les principales réformes qui ont marqué la marche du progrès social, jetons un coup d'œil sur le magnifique et quelquefois terrible spectacle que présente l'humanité, qui avance à travers les âges en perfectionnant sans cesse ses lois et ses institutions, et souvent en passant par des épreuves longues et sanglantes. Malgré les reproches qu'on pourrait adresser à la civilisation moderne, il est certain qu'elle est incomparablement supérieure à la civilisation ancienne ; pour contester cette assertion, il faudrait aller contre l'évidence, il faudrait nier l'histoire ; un simple rapprochement entre les deux sociétés païenne et chrétienne démontrera mieux que tous les raisonnements les progrès sensibles qui ont été successivement accomplis.

Malgré les vices nombreux qu'on peut signaler dans les institutions modernes, vices que nous ne voulons ni contester ni même amoindrir, quoiqu'il y ait beaucoup d'exagération dans les reproches adressés à ces institutions, nous prétendons que la comparaison entre la société ancienne et la société moderne est entièrement à l'avantage de celle-ci.

En effet, l'histoire à la main, nous voyons la constitution de la société païenne fondée sur le mépris de tous les droits de l'homme et du citoyen ; cet oubli des lois de la nature, nous le retrouvons dans l'organisation de la famille, dans la hiérarchie sociale, et jusque dans les rapports d'intérêts entre les citoyens ; ainsi, la législation civile, établie au profit de la force, lui sacrifie impitoyablement tous les droits de la faiblesse. C'est d'après ce principe, que, dans la famille, la femme, privée de toute espèce de protection, est réduite à une condition humiliante pour la dignité de la mère et de l'é-

l'assemblée se sépara sans avoir résolu la difficulté ; seulement, en l'ajournant, elle consacra l'égalité des droits des héritiers légitimes, mais sans vouloir porter atteinte à la faculté de tester, et sans décider que la pensée de l'homme et sa volonté devaient mourir avec lui.

Le principe établi par le législateur de 1791 a été développé depuis dans notre Code civil, et a servi de base à la législation actuelle des successions.

—

nombre, mais il est accessible à toutes les classes de la société, comme aussi les exigences du capital, malgré certains reproches plus ou moins fondés, sont beaucoup moins exorbitantes que dans la société romaine par exemple.

Encore une fois, on trouve dans les institutions modernes un progrès certain et facile à constater; quelle en est la cause? Cette cause, en vain voudrait-on la faire remonter à l'influence de la législation romaine, qui sans doute a été incontestable, mais qui à elle seule est insuffisante pour expliquer un pareil progrès; car cette législation a régné dans le monde à une autre époque; elle a exercé une puissance illimitée; et cependant qu'a-t-elle produit? l'immoralité du siècle d'Auguste et les désordres des âges suivants répondent suffisamment à cette question. En vain voudrait-on voir dans la législation et dans les mœurs des peuples envahisseurs le germe de notre civilisation moderne; la distance qui sépare la grossièreté et l'ignorance des Germains du perfectionnement de l'époque actuelle, est trop grande pour que cette explication soit acceptable; il faut donc assigner une autre cause aux réformes accomplies dans nos institutions sociales; cette cause nous la découvrons dans l'influence légitime exercée par le Christianisme aux différentes époques qui se sont succédé; c'est la religion chrétienne qui a réformé les mœurs et les institutions, et présidé aux transformations qui se sont accomplies dans la société; telle est la conclusion qui nous paraît ressortir avec la plus grande évidence des explications données dans ce livre.

Dès les premiers jours de sa prédication, le Christianisme a exercé sur la société une influence incontestable; ses enseignements ont réformé les mœurs; sa doctrine a pénétré dans les intelligences et sa morale dans les cœurs; et quand, après trois siècles de combats incessants, il a fini par triompher, ses évêques sont devenus des magistrats civils qui ont accepté avec confiance la tâche de travailler au perfectionnement des institutions; par leurs efforts intelligents, ils sont parvenus

l'assemblée se sépara [illegible]
ment, en l'ajournant, [illegible]
héritiers légitimes, [illegible]
culté de tester, et sans [illegible]
volonté devaient mourir avec lui.

Le principe établi par le législateur de 1791 a été consacré depuis dans notre Code civil, et a servi de base à la législation actuelle des successions.

funt (1). Toutes ces lois sont conformes aux principes du Christianisme qui ne fait pas de distinction de personnes et reconnaît à la ligne féminine les mêmes droits qu'à la ligne masculine.

Justinien régla encore d'une manière définitive les droits des enfants des filles à la succession de leur aïeul maternel; adoptant, pour le perfectionner, le principe posé par Valentinien, il reconnut aux enfants de la fille le droit de représenter entièrement leur mère, soit à l'égard des héritiers siens (2), soit à l'égard des agnats (3); les anciens droits reconnus à la parenté civile s'effacèrent devant les droits absolus de la parenté naturelle; les droits de l'agnation s'inclinèrent devant ceux de la nature, et les priviléges établis par la vieille aristocratie romaine disparurent, emportés par le courant des idées de justice que le Christianisme avait mises en circulation dans la société.

D'autres constitutions impériales du IVe et du Ve siècles attribuèrent aussi aux fils de famille, par droit de succession, les biens de leur mère, qui auparavant revenaient au père ou à l'aïeul paternel; la propriété de ces biens fut accordée aux enfants, le chef de famille n'en conserva que l'usufruit (4).

Cependant toutes ces réformes étaient insuffisantes; en surchargeant la législation d'une variété presque infinie de dispositions, elles avaient produit la confusion et presque l'anarchie dans les lois des successions, qui ressemblaient à un chaos où s'entrechoquaient, dans une obscurité complète, les édits du préteur et les constitutions impériales; le législateur s'efforçait inutilement de mettre de l'ordre et de l'harmonie dans ce pêle-mêle de dispositions; ses efforts étaient

(1) L. *Ult. C. De senat.-cons. Tertyll.*, § 6. *Cod.*, *De succ. liber.*
(2) *Nov.* 18, c. IV. — 118, c. I.
(3) L. *ult. C. De suis et legit. hæred.*
(4) *Cod. Theod.*, VIII, 17. *Const.*, ann. 315. — Voyez les lois de Constance, de Gratien et Valentinien, d'Honorius, d'Arcade, et Valentinien III; dans Godefroy; *Comm.*, t. II, p. 683.

impuissants ; la législation ressemblait à un monument menacé de ruine et qui va tomber de vétusté ; en vain cherche-t-on à l'étayer et à le réparer partiellement ; toutes les réparations ne parviennent pas à le consolider ; il arrive bientôt un moment où il faut le renverser pour bâtir un nouvel édifice à la place de l'ancien ! Voilà ce qu'il fallait faire pour la législation des successions ; il ne s'agissait plus seulement de réformer un système qui tombait en ruines ; il fallait le renverser et élever à sa place un autre système plus approprié aux besoins de la société nouvelle. En vain Justinien voulut-il affermir l'ancienne législation en y introduisant de sages et utiles réformes ; ses efforts pour assurer le triomphe du droit naturel sur la parenté civile le conduisirent à reconnaître la nécessité d'une réforme plus absolue ; il comprit qu'il fallait renverser tout l'édifice ancien, au lieu de chercher à remplacer successivement chacune de ses parties à mesure qu'on en reconnaissait l'imperfection ; alors il mit la main à l'œuvre ; et, soit en s'éclairant des lumières des jurisconsultes ses contemporains, soit en consultant les monuments de l'ancienne jurisprudence, soit surtout en demandant des inspirations au Christianisme et en faisant appel à toute la pénétration de son esprit et à la droiture de son jugement, il réussit à créer un système justement admiré par les législateurs anciens et modernes, et qui, après toutes les vicissitudes qu'a traversées la société, a survécu aux orages dans lesquels ont sombré les différentes institutions ; ce système s'est perpétué jusque dans les temps modernes pour former encore aujourd'hui une des plus belles pages de notre Code civil.

L'œuvre du grand réformateur remonte à l'année 540 ; elle est contenue dans la célèbre novelle 118, qui pose les bases d'un droit tout nouveau, fondé sur les lois de la nature, et qui introduit dans la législation une réforme que le temps, et surtout l'esprit du Christianisme rendaient nécessaire.

les difficultés ; telles furent les idées qui présidèrent à l'organisation des tribunaux réguliers dans les temps anciens. Avant de parler de l'influence du Christianisme sur l'administration de la justice, rappelons sommairement, et comme pour servir d'introduction à notre sujet, quelle fut l'organisation judiciaire à Rome et chez les Germains, avant l'ère chrétienne.

CHAPITRE Ier.

DE L'ADMINISTRATION DE LA JUSTICE AVANT LE CHRISTIANISME.

SECTION Ire.

ORGANISATION JUDICIAIRE A ROME.

L'absence de documents originaux et de sources authentiques se fait surtout plus vivement sentir lorsqu'il s'agit des différentes formes de l'administration judiciaire des Romains ; ce n'est qu'à l'aide de quelques fragments épars, recueillis dans les commentaires de Gaius et dans les livres de Cicéron, qu'on peut coordonner les divers éléments de la justice civile et assigner à chaque branche de cette institution ses attributions véritables. Or, Gaius distingue trois classes principales d'actions : les actions réelles, personnelles, et celles produites par un fait particulier qui ne rentre pas dans l'une des deux autres espèces : *in rem, in personam, in factum.*

Lorsqu'il s'agissait d'actions réelles, *in rem*, *vindicationes*, la connaissance en était attribuée au tribunal des *centumvirs* (1); les actions personnelles, *in personam, condictiones*, étaient du ressort de deux magistratures spéciales; elles relevaient tantôt du juge (*judex*) et tantôt de l'arbitre (*arbiter*), suivant leur nature (2); enfin, quand il était question des ac-

(1) *In centumviralibus judiciis*. Gaius, *Comm.* IV, § 16.
(2) Gaius, IV, § 47, 104, 107.

tions *in factum* produites par une cause et exprimées par une formule différente des précédentes, il fallait s'adresser à de nouveaux juges que Gaius désigne sous le nom de *récupérateurs* (1).

Cette constitution de l'administration judiciaire paraît remonter à la loi des Douze Tables ; perfectionnée dans la suite par l'introduction du droit prétorien, elle a traversé l'époque florissante des jurisconsultes ; sa durée embrasse une période de plus de six siècles, depuis l'établissement de la loi des Douze Tables jusqu'au règne de Dioclétien, qui la transforma complétement en y introduisant des modifications auxquelles Constantin et ses successeurs apportèrent de nouveaux perfectionnements.

Nous croyons devoir entrer dans quelques détails sur cette organisation, par la raison que si cette forme primitive de l'administration judiciaire a disparu presque entièrement, on retrouve longtemps après les invasions des traces profondes de ce système dans les juridictions des cités provinciales qui ont retenu les *judices pedanæi* dont nous parlerons bientôt ; ses derniers vestiges se remarquent dans le droit commun des nations modernes qui ont adopté les distinctions entre le droit et le fait, entre les actions réelles et personnelles, directes et utiles, de droit strict et de bonne foi, en nullité ou en rescision, dont l'origine remonte aux formes judiciaires des Romains.

A la tête de l'organisation judiciaire était placé un magistrat suprême et comme un ministre de la justice, dont les pouvoirs étaient très-étendus ; le *préteur de la ville* fut investi, depuis l'an 387 de Rome, de la juridiction pleine et entière par rapport à la nature des affaires ; ses attributions cependant avaient certaines limites ; sa compétence n'était pas universelle. « D'après l'esprit de la constitution romaine, dit

(1) Gaius, IV, § 46.

Zimmern, ce n'était pas par la nature des affaires qu'était déterminé le cercle dans lequel s'exerçait la compétence des magistrats (1). »

L'expérience ayant fait connaître les avantages de cette magistrature, les mêmes pouvoirs furent conférés, au commencement du VIe siècle (507), au *préteur des étrangers*, au *propréteur*, aux *proconsuls*, et enfin, au *président* de chaque province, après les conquêtes de la république.

La juridiction prétorienne occupait le sommet de l'organisation judiciaire; au-dessous de ce pouvoir suprême étaient placés des magistrats de divers ordres, les *centumvirs*, le *juge* et l'*arbitre*, et les *récupérateurs;* examinons quelle place ils occupaient dans la hiérarchie.

La plus ancienne création judiciaire paraît avoir été l'établissement du tribunal des centumvirs. Les premiers juges chargés de prononcer sur les procès des particuliers furent établis, suivant Denys d'Halicarnasse (2), par Servius Tullius qui nomma trois juges par chaque tribu: « Je ne doute pas, dit Niebuhr, qu'il ne soit question ici de la création des centumvirs (3); » mais la dénomination de centumvirs servant à désigner ces magistrats est beaucoup moins ancienne; elle ne remonte qu'à la classification du peuple en trente-cinq tribus; comme dans chaque tribu la justice était rendue par trois juges, il y eut dès lors cent cinq magistrats placés à la tête des divers tribunaux; c'est de là, selon Festus (4), qu'est venu ce nom de *centumvirs*.

C'est par l'institution de cette magistrature que fut appliqué aux causes civiles le principe de souveraineté que le peuple

(1) *Théories des act.*, § 26.

(2) Dionys. Halicarn., IV, 25.

(3) *Hist. rom.*, II, p. 168. — Zimmern, § 14. — M. Bonjean, *Traité des actions*, t. I, § 84.

(4) *Terni ex singulis tribubus sunt electi ad judicandum, qui centumviri appellati sunt.* Festus, edit. Muller, p. 54.

exerçait directement et par lui-même, en matière de juridiction criminelle. Dans les causes où il s'agissait de rendre une décision sur le sort d'un citoyen, par exemple sur le droit de liberté et de cité, le peuple assemblé dans ses comices prononçait directement et en dernier ressort (1); mais cette manière de procéder ne pouvait s'appliquer lorsqu'il s'agissait des causes civiles; ici, la multiplicité des affaires, les complications qui les accompagnent et la connaissance approfondie des lois nécessaire pour rendre un jugement équitable, obligèrent le peuple à déléguer sa souveraineté à un tribunal chargé de prononcer définitivement sur les divers conflits soulevés entre les citoyens. Telle fut l'origine de cette magistrature centumvirale.

L'élection des centumvirs avait lieu chaque année; elle appartenait au peuple; mais le droit d'éligibilité fut le privilége des sénateurs qui durent cette distinction à la supériorité que leur donnaient une connaissance plus approfondie du droit civil et des lumières plus étendues pour en faire l'application équitable. Dans la suite, le principe d'éligibilité subit différentes modifications; Marius, voulant flatter le peuple, rapprocha de lui cette magistrature en retirant aux sénateurs leur ancien droit, et en conférant aux chevaliers l'exercice de ces fonctions judiciaires; à son tour Sylla, représentant du parti aristocratique, rendit aux sénateurs leur privilége; ces rivalités de pouvoirs se terminèrent par une sorte de transaction; la loi *Aurelia judiciaria*, proposée par le préteur Cotta, partagea l'éligibilité entre les sénateurs, les chevaliers et les tribuns du trésor (687); plus tard, Jules César conserva ce droit aux sénateurs et aux chevaliers, à l'exclusion des tribuns du trésor (708) (2).

(1) *Populus romanus de jure libertatis et civitatis suum esse judicium putat, et rectè putat.* Cic. *in Verr.*, III. — *De legib.*, III, 3. — *Ne de capite civis, nisi in comitiis centuriatis statueretur.* Cicer., *De republic.*, II, 36.

(2) Suet. I. D. Julius Cæsar, cap. XLI.

Si l'on veut savoir quelles étaient les attributions de ces magistrats, voici les causes auxquelles s'étendait leur compétence : les centumvirs étaient les juges naturels de la qualité des citoyens, de leurs droits de famille, du domaine quiritaire et de l'hérédité; ils prononçaient sur tout ce qui tient plus étroitement à la constitution de la cité. Cicéron entre dans de longs et intéressants détails sur ces attributions, dans son *Traité de l'orateur;* il nous apprend que dans les causes centumvirales s'agitent « les questions d'usucapion, de tutelle, de gentilité, d'agnation, d'alluvion, d'atterrissements, des *nexa,* des mancipations, des servitudes, des testaments rompus ou confirmés, et une multitude d'autres points (1). » Il cite ensuite un grand nombre de faits qui montrent que la juridiction du tribunal des centumvirs était très-étendue; enfin il ajoute : « J'omets d'innombrables exemples de causes très-graves : souvent il peut arriver que notre état, dans la cité ou la famille, soit mis en question, et dépende d'un point de droit (2). » Tels étaient les intérêts majeurs qui relevaient de cette juridiction; les grandes questions de droit intéressant la cité, ou se rapportant à la famille ou à la propriété, étaient du ressort de ce tribunal qui occupait le premier rang de l'organisation judiciaire; au-dessous, venaient deux autres tribunaux qui tenaient également une place importante dans l'administration de la justice.

On trouve dans le code de Justinien un témoignage solennel rendu à l'antique tribunal du peuple romain et à sa compétence, en ces termes : « La grandeur et l'autorité du tribunal centumviral ne permettaient pas que la pétition d'hérédité fût entraînée dans d'autres voies de juridiction (3). »

(1) Cicer., *De oratore,* cap. XXXVIII.

(2) Cicer., *loc. cit.,* cap. XXXIX et XL.

(3) *Magnitudo et auctoritas centumviralis judicii non patiebantur per alios tramites viam hæreditatis petitionis infringi... Cod. Just.,* III, 31, 12. *Præm.,* ann. 530.

Cette citation rappelle que, au-dessous du tribunal des centumvirs, il y avait une autre juridiction de laquelle relevaient les causes d'importance secondaire; ainsi, la connaissance des *actions réelles prétoriennes*, distinctes de la propriété quiritaire, celle des actions réputées mixtes en partage de succession, enfin celle de copropriété ou de limites incertaines, et des actions réputées arbitraires, appartenait à une magistrature spéciale; les sentences sur ces sortes de causes étaient prononcées par un juge privé, *judex privatus*, qui était choisi par les parties, ou par le préteur quand elles ne pouvaient s'entendre sur ce choix (1); on délégua encore pour la solution de ces contestations un autre magistrat qui reçut le nom d'*arbitre* (*arbiter*); mais tandis qu'il n'y avait jamais qu'un juge privé, il pouvait y avoir quelquefois deux et trois arbitres (2).

Dans l'origine, cette magistrature fut exercée par les sénateurs seulement; mais, à la suite de la révolution qui mit le pouvoir aux mains des Gracques, les chevaliers obtinrent l'éligibilité à ces fonctions. Pour régulariser cette organisation, le préteur fut chargé de dresser chaque année une liste de juges dont les noms, inscrits sur son *album*, faisaient connaître au peuple les candidats sur lesquels pouvait porter son choix; le nombre de ces candidats, fixé d'abord à trois cents, fut élevé du temps de Cicéron à huit cent cinquante; Auguste les réduisit à quatre cents, et les divisa en trois, quatre ou cinq décuries (3).

Les sentences rendues par le juge et l'arbitre étaient qualifiées de *jugements privés, judicia privata*. Le juge n'avait la connaissance que des questions de fait; mais comme les juge-

(1) Cicer., *Pro Cluentio*, cap. VIII, IX, XLIII. — *Pro Flacco*, cap. XXI. — *In Verrem*, II, 12. — Dig. V, 1, 80. — D. 1, 2, § 1.

(2) Festus, cité par Muller, p. 376.

(3) Cicer., *Ad Flam.*, VIII, 8. — *Ad Attic.*, VIII, 16. — Plin., *Hist. natur.*, 33, 7. — Walter, *Procéd. civ.*, ch. I.

ments portaient souvent sur de grands intérêts, et que l'extension donnée aux débats faisait intervenir des discussions sur les textes de la loi (1), il fallut faire assister ces magistrats par des jurisconsultes *assesseurs*, chargés de les éclairer de leurs lumières dans les questions juridiques.

La juridiction du juge et celle de l'arbitre, remontant à une source commune, pouvait donner lieu quelquefois à une certaine confusion dans l'exercice d'un pouvoir auquel on n'avait pas assigné de limites fixes; mais cette omission n'avait aucune conséquence grave; car si la compétence de ces magistrats restait quelquefois indécise en théorie, en pratique la délégation faite par le préteur levait toutes les difficultés.

D'ailleurs, cette confusion ne pouvait exister que dans de rares circonstances; dans la plupart des cas, il y avait une ligne de démarcation bien sensible entre les attributions du juge et celle de l'arbitre. Toute dette d'une chose certaine, *condictio certi*, était de la compétence du juge; toute obligation de faire ou de fournir une prestation de valeur incertaine, *condictio incerti*, était de la compétence de l'arbitre (2). C'est ce qui faisait dire à Cicéron : « Autre chose est le jugement, autre chose est l'arbitrage : le jugement se donne pour une chose certaine; l'arbitrage pour une chose incertaine (3). » La sentence du juge tranchait la question au point de vue du droit strict; la décision de l'arbitre s'appuyait sur l'équité et la bonne foi (4). »

On peut remarquer que les Romains appliquaient déjà le principe de compétence sur lequel repose en partie notre système judiciaire actuel; cette compétence était déterminée par

(1) *Judicia privata magnarum rerum in quibus sæpè non de facto, sed de æquitate ac jure certatur.* Cic., *De orat.*, I, 38.

(2) *Instit. Just.*, IV, 6, 20.

(3) Cicer., *Pro Roscio comœd.*, IV.

(4) Festus V°. *arbiter.* — Cicer., *Topic.*, XVII. — *De off.*, III, 15, 17. — Walter, *Procédure civile des Romains*, p. 32.

la nature même des actions ou des intérêts à juger; principe éternel, fondé sur la raison aussi bien que sur le droit, et en dehors duquel on ne saurait établir de théorie générale de compétence.

Le système judiciaire de Rome se complétait par une troisième magistrature établie pour terminer les contestations qui portaient sur des questions de droit public. Le gouvernement, voulant réparer les dommages causés par la guerre et restituer les propriétés prises et possédées pendant l'état d'hostilité, donna à des magistrats, connus sous le nom de *récupérateurs*, la mission de recevoir les réclamations formulées par les citoyens romains et par les habitants des cités étrangères, après le rétablissement de la paix, et d'y faire droit lorsqu'on leur fournissait la preuve qu'elles étaient fondées (1). L'organisation de cette magistrature atteste de la part du gouvernement la plus vive sollicitude pour le redressement des griefs qu'on pouvait avoir contre l'administration romaine. Comme les réclamations étaient toujours urgentes, les formalités qui précédaient la nomination des récupérateurs étaient simples, exemptes des lenteurs qui accompagnent ordinairement ces sortes d'affaires; la désignation appartenait au préteur qui les choisissait dans l'ordre des sénateurs, dans celui des chevaliers, quelquefois même parmi les juges inscrits sur l'*album*, et jusque dans les rangs des simples citoyens; leur nombre s'élevait tantôt à cinq, et tantôt à trois seulement (2). Etablie pour réparer les désastres causés par la guerre et terminer les contestations entre les étrangers et le peuple romain, cette institution passa dans le droit public et privé, pour combler une lacune importante laissée dans les institutions judiciaires; les récupérateurs eurent d'autres attributions telles que la connaissance des litiges occasionnés par les voies de fait, les troubles de possession, et enfin la réparation des dommages causés

(1) Festi, *Frag. e cod. Farn.*, Muller, p. 274.
(2) Tite Liv., XLIII, 2.

par les luttes d'intérêt privé et par les divisions intestines de la cité.

Cette magistrature, dont les fonctions étaient déjà si importantes à Rome, joua un rôle plus considérable encore dans les provinces; les récupérateurs y exercèrent une influence qu'on ne saurait comparer qu'à celle des centumvirs à Rome; ils furent investis du droit de prononcer sur les questions d'Etat les plus difficiles; les habitants qui trouvaient dans cette institution un contre-poids au despotisme des proconsuls et des préteurs, s'adressaient à eux avec confiance pour réclamer leur protection contre les actes arbitraires des autres fonctionnaires; en un mot, cette magistrature leur offrait les mêmes garanties de justice que l'institution du centumvirat avait assurées aux Romains (1).

Ces trois sortes de tribunaux composaient l'ensemble du système judiciaire de Rome; établis sous la république, ils furent maintenus, avec quelques modifications, par le gouvernement de l'empire; Dioclétien le premier y introduisit d'importants changements; après lui, Constantin et ses successeurs s'appliquèrent à le mettre en harmonie avec l'esprit de leur religion, comme nous le verrons bientôt.

Nous croyons inutile de parler ici de la marche qu'on suivait dans les différentes sortes de procédures, malgré le haut intérêt qui s'attache à ces questions, parce que ces détails nous éloigneraient trop du plan que nous devons suivre.

Il est à propos cependant de signaler le principal changement qui eut lieu dans l'organisation judiciaire sous l'empire, avant le Christianisme, par l'institution de magistrats d'un rang inférieur, qui, sous le nom de *juges pédanés, judices pedanæi*, remplacèrent les récupérateurs de l'ancienne organisation romaine. Ces nouveaux juges étaient nommés d'office pour la connaissance d'une cause spécialement indiquée, *ad*

(1) Cicer., *In Verrem*, III, 13.

litem unam; ils n'exerçaient qu'un pouvoir délégué ; le rang qu'ils occupaient dans la hiérarchie judiciaire était très-subalterne. Cette institution, antérieure à Dioclétien, ne fut reconnue d'une manière officielle que par une constitution de cet empereur, de l'an 294, laquelle autorise les magistrats « qui ne pouvaient connaître des causes à raison de leurs occupations publiques ou de la multitude des affaires, à déléguer des juges ; *ut judices dandi habeant potestatem* ; » ces magistrats d'un ordre inférieur étaient, suivant l'interprétation des Sentences de Paul, « les juges pédanés, c'est-à-dire ceux qui écoutent les causes par délégation (1). »

Ce changement, régularisé par Dioclétien dans la juridiction, fut suivi, sous Constantin, de nouvelles modifications ; avec le triomphe du Christianisme, furent introduits dans l'administration judiciaire des éléments nouveaux qui transformèrent les institutions anciennes.

Il nous reste à signaler ici, comme nous l'avons déjà fait pour les autres institutions, le progrès accompli dans les idées sous l'influence de la philosophie stoïcienne; les jurisconsultes appartenant à cette école célèbre formulent d'admirables maximes sur les principes qui doivent guider le magistrat dans l'exercice de ses importantes et difficiles fonctions; ainsi, disent-ils, « la loi punit le fait, et non la seule pensée ! » En effet, l'homme ne peut constater que les actes ; les opérations de la pensée lui échappent; à Dieu seul en appartient la connaissance. « Il vaut mieux, dit Ulpien, laisser impuni le crime d'un coupable que de condamner un innocent (2). » Maxime pleine de sagesse et d'humanité dont le droit moderne a fait l'application par les garanties données aux accusés, d'après les règlements de notre législation criminelle. « Par raison d'humanité, *humanitatis ratione,* on doit recevoir l'appel de

(1) Paul., *Sent.*, V, 28.

(2) *Satiùs est impunitum relinqui facinus nocentis quam innocentem damnare.* Ulp. Dig. XLVIII, 19, 5. Trajani rescriptum.

toute personne condamnée; sa mort pendant l'instance éteint le crime. » — « La peine est établie, dit le jurisconsulte Paul, pour l'amendement des hommes; » *Pœna constituitur in emendationem hominum!* Principe salutaire, qui cherche dans la peine la moralité de l'exemple et surtout l'amélioration du coupable !

Ces maximes, qui sont devenues des axiomes dans notre droit criminel moderne, attestent le progrès remarquable qui s'était accompli dans les idées, en matière de jurisprudence en particulier, sous les empereurs païens. Toutefois, il est facile d'y reconnaître l'action très-réelle quoique indirecte que le Christianisme commençait, dès cette époque, à exercer sur la société. Longtemps avant de triompher dans l'ordre des faits, les doctrines de l'Evangile avaient obtenu d'éclatants succès dans l'ordre intellectuel et moral; elles inspiraient le philosophe dont les écrits respiraient comme un parfum des vertus évangéliques, assises déjà au foyer domestique dans un grand nombre de familles distinguées ; elles pénétraient dans la conscience du jurisconsulte qui les traduisait dans ces sentences admirables que nous venons de citer. Voici en quels termes un publiciste moderne constate cette influence des idées chrétiennes, à l'époque dont nous parlons : « Niera-t-on l'action chrétienne sur les progrès de la jurisprudence? dit M. de Champagny (1); il faudrait pour répondre rapprocher les philosophes des jurisconsultes et les auteurs chrétiens des philosophes. Le progrès part de l'Eglise, passe par la philosophie, arrive dans le droit, sans se douter peut-être de son origine chrétienne. Comment, sous Néron, empereur sanguinaire, la loi devint-elle plus humaine envers les esclaves qu'elle ne l'avait été chez aucun peuple antique? Lisez Sénèque et vous en comprendrez la raison. Le précepteur et le conseiller des premières années de Néron écrit sur l'esclavage avec

(1) *Revue contemporaine.*

un langage plus humain, plus élevé, plus philosophique, plus voisin du Christianisme que ne l'avait certes été celui d'aucun philosophe, Platon y compris. D'où vient à Sénèque cette philosophie si haute? Est-ce de lui-même, et ce moraliste si peu moral a-t-il, de ses propres forces et d'un seul bond, atteint une pureté de doctrine inconnue à Cicéron et à Socrate? Et ses idées et ses expressions, neuves en certains endroits, ne trahissent-elles pas une connaissance partielle mais évidente, une curieuse fréquentation du Christianisme? Un peu plus tard, qui sont les réformateurs des lois? C'est Adrien qui suspendit les persécutions. C'est Antonin qui demeura également dans les voies de la tolérance. C'est Marc-Aurèle, empereur philosophe et dont les pensées ont plus d'une fois une saveur du Christianisme. Et le plus grand réformateur de la législation, celui sous lequel la jurisprudence eut son apogée, c'est Alexandre-Sévère, fils d'une chrétienne, protecteur des chrétiens, admirateur du Christ, et qui faisait inscrire sur les murs de son palais cette sentence des livres saints : *Ne fais point à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse* (1). Pendant que la république romaine commence à crouler, chaque pan qui s'abat à ce vieil édifice laisse voir les solides assises de la république chrétienne qui dépasseront bientôt sa hauteur. »

Ainsi, les maximes du Christianisme, en pénétrant dans les mœurs et dans les idées, parvenaient-elles à corriger les imperfections de la loi romaine. Ces mêmes maximes ont également inspiré le rédacteur de notre code d'instruction criminelle; elles sont devenues l'âme de notre législation moderne.

(1) Lamprid. in Alexand.

SECTION II.

ORGANISATION JUDICIAIRE CHEZ LES GERMAINS.

—

Malgré la légitime et salutaire influence du Christianisme sur le perfectionnement des institutions sociales, influence désormais incontestable après les explications qui précèdent, il faut faire à la législation romaine une large part dans les réformes qui se sont accomplies sur ce point. Toutefois cette intervention du droit romain n'est plus aussi sensible lorsqu'il s'agit des institutions judiciaires; ici, on voit apparaître un autre élément qui exerce une prépondérance plus marquée sur la marche que suit le développement de ces institutions; je veux parler de l'influence exercée par les mœurs et les lois des anciens Germains, influence qui opposa pendant plusieurs siècles une résistance opiniâtre aux efforts que fit le Christianisme pour détruire des usages en contradiction avec ses principes de justice et d'humanité; jusqu'au moyen âge, la puissance de la coutume triompha de toutes les tentatives de réforme et réussit à perpétuer des institutions indignes de la civilisation chrétienne. Ainsi, tandis que, d'une part, la législation romaine réformée par le Christianisme préside aux transformations qui s'accomplissent, dans le cours des âges, dans les dispositions du droit public et privé, et en particulier dans les institutions sociales, d'autre part, les coutumes anciennes des peuples de la Germanie, perfectionnées également par le Christianisme, servent de base aux institutions judiciaires des peuples de l'Europe, surtout au moyen âge.

Voilà ce qui rend très-importante l'étude des anciens monuments qui se rapportent au régime judiciaire adopté par ces peuples; voilà aussi la raison qui nous engage à faire connaître les principaux usages suivis par les Germains en ma-

tière de procédure civile et criminelle, et à donner quelques explications sur l'organisation judiciaire qu'ils avaient adoptée.

Le droit de rendre la justice aux habitants d'une contrée était considéré par les anciens Germains comme inhérent au droit de commander la force armée; chez ces peuples belliqueux, au chef qui conduisait les soldats à la guerre appartenait nécessairement l'exercice du pouvoir judiciaire; en conséquence, l'administration de la justice et le commandement militaire étaient réunis dans les mains du généralissime ou du roi que s'était choisi la nation; ce chef suprême de la justice, ce juge en dernier ressort de toutes les contestations, déléguait une partie de son pouvoir aux officiers subalternes, de sorte qu'il y avait dans la hiérarchie judiciaire les mêmes degrés que dans la hiérarchie militaire. Le caractère naturellement guerrier de ces magistrats était peu fait pour se soumettre aux lenteurs qu'entraînent les formalités d'une procédure régulière; en même temps ces hommes fiers et braves, qui avaient affronté la mort dans les combats, regardaient comme indigne d'eux de recourir à la voie ordinaire des tribunaux pour le redressement de leurs griefs personnels; de là, cette tendance continuelle chez ces peuples de substituer le droit de la force à celui de la justice; de là l'envahissement du sanctuaire pacifique de la justice par ces habitudes de violence qui ont élevé le combat entre les parties en litige à la hauteur d'une véritable institution judiciaire.

Cependant il y aurait exagération à soutenir que l'action régulière des tribunaux fut inconnue aux peuples dont nous parlons; malgré les vices d'une organisation sociale qui se soutenait principalement par la force, malgré le penchant des hommes qui avaient des contestations à confier au sort des armes la solution de leurs différends, on trouve chez les peuples du Nord, dès les temps les plus anciens, des magistrats chargés d'exercer les fonctions judiciaires.

Les formalités qui accompagnaient les jugements chez les tribus de la Germanie, en faisaient un acte religieux dans lequel on croyait voir intervenir la majesté divine elle-même. L'enceinte du tribunal était sacrée; les circonstances qui précédaient le jugement lui donnaient le caractère d'une solennité religieuse; le tribunal était tourné du côté de l'orient, comme pour inviter le soleil, honoré comme une divinité par ces peuples, à présider les débats; le magistrat qui rendait le jugement ne faisait que proclamer la volonté des dieux; ses décisions étaient reçues avec respect, puisque les fonctions qu'il exerçait n'étaient qu'une délégation du pouvoir de Dieu, source de toute justice.

Le magistrat qui présidait n'avait que la direction des débats; les hommes libres présents formaient une espèce de *jury* qui prononçait la sentence; les plaideurs comparaissaient ainsi devant leurs pairs; cette coutume traversera le moyen âge, pour prendre une place importante dans notre procédure moderne. Le nombre des assesseurs variait suivant les pays; Tacite parle de peuples chez lesquels il y en avait jusqu'à cent; en Islande et en Danemark, il y en avait douze; la loi salique n'en exigeait que sept. Les débats empruntent un double caractère aux rites sacrés et aux démonstrations militaires qui les accompagnent.

Les formalités judiciaires ont d'abord un caractère religieux. Les dieux eux-mêmes sont censés rendre le jugement; les parties les prennent à témoin par serment. Chacun invoque ses témoignages; on voit se présenter les parents et les amis qui viennent jurer, non point sur le fait en litige qu'ils ignorent, mais sur la moralité et sur la véracité de leur parent dont ils se portent garants; quiconque oserait être parjure est retenu par la menace des plus terribles châtiments qui attendent dans l'enfer les violateurs de leur serment. Les éléments deviennent les instruments par lesquels les dieux manifestent leur voix; par eux sont désignés les malfaiteurs; par eux l'in-

nocence est distinguée du crime : de là ces épreuves par l'eau, par le feu, par le fer rouge dont l'innocent n'a rien à redouter, mais auxquelles le coupable ne saurait échapper, car la nature elle-même prend soin de la vengeance qui doit atteindre l'homme criminel. Quelquefois on apporte devant les juges un cadavre assassiné ; les plaies se rouvrent et saignent quand on fait approcher le meurtrier ; les dieux eux-mêmes renversent les lois de la nature pour ne pas laisser le crime impuni ; et quand le coupable a été désigné par un accusateur muet, mais infaillible, le magistrat qui prononce la peine n'est plus que l'exécuteur de la volonté divine. Il est facile de reconnaître, dans ces coutumes antérieures au Christianisme, l'origine de ces usages barbares adoptés depuis par la procédure criminelle, et connus sous le nom de *jugements de Dieu!*

Souvent les solennités judiciaires ont un caractère guerrier qui change le terrain du débat, et remplace une procédure pacifique par un appel à la force. Le demandeur, pour sommer le défendeur de comparaître, lui fait une véritable déclaration de guerre. Au jour fixé, les adversaires se présentent en armes devant l'assemblée juge du différend ; toutes les contestations se décident par l'épée, soit qu'il s'agisse de la réclamation d'une somme d'argent ou d'une propriété, soit qu'il s'agisse d'un crime ; le vaincu subit, comme sur un champ de bataille, la loi du vainqueur qui peut exiger de lui une rançon, le réduire en captivité, ou le faire mourir.

Comme on le voit, l'origine du combat judiciaire est antérieure à la civilisation chrétienne ; cet usage était trop enraciné dans les mœurs pour qu'on pût se promettre un plein succès des premières tentatives pour le réformer ; le Christianisme devait employer plusieurs siècles d'efforts pour en avoir raison.

En matière criminelle, l'offense est appréciée à prix d'argent ; s'il s'agit d'un homicide, la satisfaction est reçue par les amis du défunt, et quand le condamné est insolvable, la

peine retombe sur sa famille qui supporte la responsabilité du crime. La loi salique veut « que l'insolvable présente douze » hommes pour jurer qu'il ne possède plus rien, ni sur la terre, » ni dessous ; alors il rentrera dans sa maison, y ramassera » de la poussière aux quatre coins, et debout, sur le seuil, le » visage tourné vers l'intérieur, il jettera la poussière de la » main gauche par-dessus ses épaules, de façon qu'elle re» tombe sur le parent le plus proche ; puis, en chemise, sans » ceinture, un bâton à la main, il sautera plusieurs fois, et » dès ce moment la dette reste à la charge du parent dési» gné. » A défaut de famille, la loi livre la personne du débiteur qui devient esclave, et qui paye souvent sa dette de sa vie. On peut voir dans ces usages une sorte de transaction entre la paix et la guerre ; la force ne peut être désarmée ; on lui fait des concessions.

Cette coutume d'estimer à prix d'argent le préjudice occasionné par un crime ou par un délit se perpétua pendant plus de dix siècles ; on la retrouve encore au moyen âge, où le tort fait aux personnes ou aux propriétés est indemnisé par une amende imposée aux coupables ; elle devint générale et forma un système complet, d'après lequel les sommes à payer furent proportionnées au dommage dont le délit était la cause ; il y avait ainsi dans la pénalité les mêmes degrés que dans la faute qu'elle servait à punir.

La justice chez les Germains reposait sur trois fondements principaux : la religion, la royauté, la propriété. Le Christianisme accepta cette triple base, car il se proposait moins de détruire les usages reçus que de les éclairer ; seulement, à la place de la superstition, il fit entrer dans le sanctuaire de la justice, la vérité ! à la place du code barbare ou des anciennes coutumes, l'Evangile ! à la place de l'image du prince, la croix de Jésus-Christ, qui assistait dans la salle d'audience à la défense de l'accusé, et à l'arrêt du juge ! Cette croix rappelait aux magistrats qu'un innocent avait été condamné, et

qu'ils devaient exercer leurs fonctions avec une sagesse et une prudence seules capables de leur faire éviter des erreurs souvent irréparables !

C'est à la suite d'une coutume venue des anciens peuples de la Germanie, que, dès les temps les plus reculés de la monarchie française, les rois furent les arbitres souverains de la justice, les pères de leurs peuples et leurs premiers magistrats : *Principes qui jura per pagos reddunt*. Quand, dans la suite, saint Louis et Louis XII rendaient la justice au pied d'un chêne, ils ne faisaient que continuer une tradition qu'ils avaient reçue de leurs aïeux ; et comme ils étaient dominés par les idées chrétiennes, leurs actes exprimèrent la conviction de leur esprit et les sentiments de leur cœur ; la justice royale devint réellement chrétienne.

Ce que nous disons ici du caractère de la royauté chez les Francs, et de la haute idée que le Christianisme avait su inspirer au souverain de l'étendue de ses devoirs, s'appuie sur les faits les plus authentiques de l'histoire. Toujours les princes se regardèrent comme les pères de leurs sujets, comme les arbitres souverains de la justice, et comme responsables devant le Juge suprême des peuples et des rois de tous les actes de leur gouvernement. Ce sentiment de leur responsabilité devant Dieu leur fit attacher un intérêt particulier à tout ce qui tenait à la bonne administration de la justice ; et leur sollicitude du bien public se transmettait de génération en génération ; les pères la léguaient à leurs fils comme un dépôt sacré et comme une portion de leur héritage. Louis le Gros exhortait son fils à se souvenir que la royauté n'est qu'une charge publique, dont on doit rendre un compte rigoureux à celui qui seul dispose des sceptres et des couronnes ; et saint Louis recommandait à Philippe le Hardi, sur toutes choses, d'aimer Dieu, d'avoir le cœur doux et piteux aux pauvres, de conduire ses sujets en paix et droiture, de maintenir leurs franchises et libertés, les tenant en faveur

et amour. Philippe V pensait que messire Dieu, qui tient sous sa main tous les rois, ne les a establi en terre qu'afin qu'ils gouvernent ensuite dûment. « Mon fils, disait Philippe VI de Valois, Dieu ne permet pas que le règne de l'iniquité soit durable; maintenez la justice et soulagez les peuples. » Et Jean, surnommé le Bon, qui était ce fils, répétait souvent que si la justice et la bonne foi étaient bannies du reste du monde, elles devraient se retrouver dans la bouche et dans le cœur des rois. Louis XI lui-même écrivait, dans le *Rosier des Guerres*, que « c'est plus grande chose pour un roi de savoir seigneurier sa volonté, que de seigneurier le monde de l'Orient à l'Occident; qu'un roi régnant en droit et en justice est roi de son peuple; que s'il n'a regard à la loi en ce faisant, il fait son peuple serf et perd le nom de roi. » Charles VIII, au rapport de Comines, « avait en son imagination de vouloir vivre selon les commandements de Dieu, et tenir la justice en bon ordre. Il avait mis sus une audience publique, où il escoutait tout le monde, et par espécial les pauvres. » Louis XII, en plaçant une croix à côté des noms de ceux des membres du parlement qui lui avaient été le plus contraires, disait que par l'apposition du signe sacré du salut, il leur avait annoncé leur pardon.

Ces nobles paroles, inspirées par l'esprit chrétien qui animait les souverains, se rencontrent souvent dans la bouche de nos anciens rois; elles rappellent que si les armes fondèrent l'empire des Francs, ce fut la vertu, qui, selon l'observation judicieuse de Muller, affermit la royauté en France; elles attestent que les maximes de la religion avaient jeté de profondes racines dans le cœur des rois et dans celui des peuples, et qu'elles présidaient dès lors à une administration régulière et équitable de la justice.

Rappelons, en finissant, un dernier usage, venu de la Germanie, et qui exerça son empire, surtout au moyen âge. A cette époque, la justice jeta des fondements profonds dans le sol,

et s'identifia avec la propriété, par le droit de juger reconnu au seigneur qui, avec la possession des terres, exerçait la souveraineté sur les habitants d'un pays. L'axiome de l'ancien droit français était : *la justice est patrimoniale;* le patrimoine suffisait pour constituer la souveraineté ; cette justice seigneuriale, abandonnée à l'arbitraire et au caprice, tomba souvent dans des excès que le Christianisme ne fut pas toujours maître de réprimer; souvent il fit entendre de sévères leçons aux seigneurs qui abusaient de leur autorité pour ne prendre conseil, en rendant la justice, que de leur intérêt ou de leur caprice ; malheureusement, l'Eglise elle-même paya son tribut au vice de cette organisation, et l'on vit des seigneurs ecclésiastiques tomber dans les mêmes excès de pouvoir que les seigneurs laïques ; ce désordre tenait à des causes que nous avons eu occasion d'apprécier ailleurs, et sur lesquelles nos explications précédentes nous dispensent de revenir ici.

CHAPITRE II.

THÉORIE CHRÉTIENNE SUR L'EXERCICE DU POUVOIR JUDICIAIRE.

Les premiers fidèles manifestèrent dès l'origine le plus grand éloignement pour l'emploi des moyens judiciaires lorsqu'ils avaient à soutenir leurs droits, à demander le redressement d'une injustice commise à leur égard; ils avaient appris dans l'Evangile à pratiquer le désintéressement et à renoncer à leurs droits plutôt que de s'adresser à la justice pour obtenir la réparation des torts qu'on leur faisait; par là, ils se montraient dociles aux leçons de leurs pères dans la foi qui les conjuraient de ne pas donner aux païens le scandale de leurs divisions, en allant plaider devant les magistrats; ces motifs, en détournant les chrétiens de recourir aux tribunaux civils pour la solution de leurs contestations, les tenaient également éloignés des fonctions judiciaires, d'autant plus qu'ils ne pouvaient accepter une charge dont les devoirs étaient étroitement liés avec les pratiques d'un culte qui leur était odieux. Comme chrétiens, ils ne pouvaient entrer au sénat qui s'assemblait toujours dans un temple ou dans un lieu consacré aux faux dieux. La participation d'un chrétien aux actes de cette assemblée eût constitué une apostasie, puisque chaque sénateur, avant de s'asseoir, versait quelques gouttes de vin et mettait de l'encens sur l'autel en l'honneur des dieux. La simplicité, le calme de leur vie et l'humilité dont ils faisaient profession, augmentaient encore leurs

répugnances : « leur simplicité s'alarmait, dit Gibbon (1), de » l'usage des serments, de la pompe de la magistrature et » de l'activité des débats dont se compose la vie publique.» Par ces motifs, ils refusaient de prendre part à l'administration civile et aux fonctions judiciaires.

Cet éloignement donna lieu aux accusations les plus graves contre les chrétiens; on les regardait comme des ennemis publics, dont le cœur était rempli de haine contre le genre humain tout entier; on les traitait comme des hommes rebelles aux lois de l'empire et à l'autorité des magistrats; frappés d'ostracisme par leurs concitoyens, ils étaient voués à l'exécration publique; mais à toutes les accusations dont ils étaient l'objet, les chrétiens opposaient une patience que rien ne pouvait décourager, attendant de Dieu et du temps leur justification; ils s'éloignaient des tribunaux, mais ils honoraient les magistrats; ils obéissaient à la loi de Dieu, mais ils respectaient la loi civile, et s'y soumettaient dans tout ce qui n'était pas défendu par la conscience. Enfin, grâce à leur désintéressement, à leur amour de la justice et de la paix, on ne voyait point parmi eux ces divisions dont la société païenne donnait de si nombreux exemples; mais ils n'allaient pas jusqu'à condamner comme illicite l'emploi des moyens judiciaires lorsque la fraude ou la violence rendait nécessaire l'intervention de la justice humaine. Telles étaient les idées générales des chrétiens sur le rôle de la magistrature et sur l'autorité de la législation. Essayons de les développer, en montrant comment la théorie chrétienne a pour objet de relever la dignité des magistrats, et quelles sont les causes qui peuvent légitimer des poursuites judiciaires; ensuite nous dirons quelques mots sur l'origine du pouvoir judiciaire exercé par le clergé.

(1) Gibbon, *Histoire de la décadence du Bas-Empire*, chap. xv.

SECTION Ire.

DIGNITÉ DES MAGISTRATS D'APRÈS L'ÉCRITURE.

Tous les peuples ont toujours professé le plus grand respect pour les magistrats ; ce pouvoir pacifique, qui s'élève à côté d'un autre pouvoir moins conciliant, ne règne que par l'autorité morale qu'il tient de la grandeur de sa mission, et cependant, partout il a de profondes racines dans la société ; partout il est entouré de vénération ! C'est qu'il y a autre chose dans ces fonctions qu'un simple emploi civil ; il y a un sacerdoce devant lequel s'inclinent les autres pouvoirs, et qui reçoit leurs hommages !

Cette idée si vraie, si éminemment chrétienne, est souvent rappelée dans les livres saints ; pour le chrétien, l'Écriture sainte étant l'expression de la pensée divine, toutes les paroles qu'elle renferme sont autant d'oracles qui commandent la soumission respectueuse de son intelligence ; or, il suffit d'ouvrir ce livre divin, pour apprendre quelle est la dignité du magistrat. Dès les premières pages, le Seigneur rappelle qu'il a établi lui-même les magistrats chargés de rendre la justice au peuple ; l'Esprit-Saint va même jusqu'à les appeler des dieux, afin de faire connaître que leur autorité tire sa source de celui en qui réside la plénitude de toutes les perfections, et qui seul est souverain juge des hommes (1) ; et afin qu'on ne regarde pas cette parole comme une pure métaphore, Jésus-Christ lui-même en confirme l'autorité, en la répétant dans le sens où elle avait été dite (2). Le magistrat n'est

(1) *Exod.*, c. XXIII. — *Ps.* LXXXII.
(2) S. Joan., cap. X, v. 25.

donc plus un homme ordinaire; quand il juge, il n'agit pas seulement au nom de la société, mais au nom de Dieu dont il est le représentant; c'est ce que Moïse d'abord, et après lui Josaphat, disent aux juges qu'ils choisissent pour rendre la justice au peuple hébreu : « Et il (Josaphat) donna ses » ordres à ses juges, et leur dit : Prenez bien garde à tout » ce que vous ferez; car ce n'est pas la justice des hommes » que vous exercez, c'est celle du Seigneur. Et tout ce que » vous aurez jugé retombera sur vous; que la crainte du » Seigneur soit donc avec vous, et apportez tous vos soins à » bien vous acquitter de votre devoir(1). » Enfin, cette même idée revient encore ailleurs : « C'est par moi que les rois rè» gnent, dit le Sage, que les juges rendent la justice, que » les magistrats de la terre sont équitables (2). » L'origine du pouvoir judiciaire remonte donc à Dieu; c'est lui qui a voulu établir dans le monde une justice rendue nécessaire par la perversité des hommes.

Ainsi, la doctrine religieuse place le pouvoir judiciaire au sommet de la hiérarchie sociale; en élevant si haut la magistrature, elle veut pénétrer ceux qui exercent les fonctions de juges, de l'excellence de leur charge, et de l'obligation où ils sont d'en remplir les devoirs avec un zèle qui ne se laisse décourager par aucune difficulté, avec une intégrité inaccessible à la corruption; le magistrat chrétien, qui a compris la dignité de son caractère et l'excellence de sa mission, ne pourra tomber dans aucune prévarication; s'il est convaincu que sa bouche est l'organe de la vérité divine, que sa main trace les arrêts de Dieu, il n'osera jamais rendre une sentence injuste, écrire un jugement inique!

Pour faire sentir aux magistrats l'excellence de leurs fonctions, Dieu va même jusqu'à s'identifier avec eux, puisqu'il

(1) *Deut.*, I. — II. *Paralip.*, c. XIX, v. 6.
(2) *Proverb.*, c. VIII.

est écrit : « Le Seigneur s'est assis au milieu de l'assemblée des dieux; il rend avec eux les jugements (1); » d'où il suit que le magistrat prévaricateur n'outrage pas seulement la société, mais encore qu'il se rend coupable de sacrilége envers Dieu, en faisant servir sa puissance à l'iniquité.

Mais, après avoir accordé de si grands éloges à la dignité des magistrats, L'Esprit-Saint leur fait entendre ensuite de sévères leçons sur les devoirs qui leur sont imposés. L'Ecriture leur rappelle qu'ils doivent rendre la justice à tous ceux qui leur demandent leur protection, sans faire aucune acception de personnes (2). Les petits et les pauvres doivent trouver accès auprès de leur tribunal comme les grands et les riches ; et, puisque leurs fonctions ne relèvent que de Dieu, jamais ils ne doivent se laisser influencer par la crainte des hommes; ils seraient coupables s'ils acceptaient des présents, et s'ils ne tenaient pas la balance égale entre les parties plaidantes (3); ces devoirs sont importants; leur accomplissement fera seul la gloire des magistrats, comme leur violation les couvrira de confusion et de honte.

Tels sont les devoirs que le législateur des Hébreux rappelait aux magistrats; à son tour, le prophète Jérémie avertit les rois qu'ils doivent rendre la justice à tous leurs sujets indistinctement; qu'ils ont pour mission de délivrer celui qui est opprimé injustement, de défendre l'innocence contre la calomnie, de ne point contrister les étrangers, les veuves et les orphelins, et surtout de ne jamais répandre le sang innocent; enfin, de se préserver de toute espèce de violence et d'injustice (4). Les magistrats sont constitués les protecteurs des bonnes mœurs, les gardiens de tous les droits, les arbitres de tous les intérêts; ils remplissent leur mission en dé-

(1) Psalm. LXXXII.
(2) Deuteron., cap. I.
(3) Deuteron., cap. XVI.
(4) Jerem., cap. XII.

fendant les droits des bons contre les entreprises des méchants, et en intervenant en faveur de la faiblesse opprimée; c'est dans ce but qu'ils sont armés de la puissance de Dieu dont ils doivent user dans l'intérêt de la paix et de la prospérité publiques; ils ont pour fonctions de faire régner la justice en encourageant ceux qui font bien par des récompenses, et en intimidant par des menaces ceux qui seraient tentés de faire le mal; et c'est dans ce sens que le prophète Jérémie dit qu'ils sont chargés d'exercer la justice et le jugement; la justice, pour protéger les innocents et les mettre à couvert contre la perversité de leurs ennemis; le jugement, pour réprimer les violences des méchants et punir leurs crimes.

Le Christianisme accepta les traditions du mosaïsme sur la dignité des magistrats, sur l'excellence de leurs fonctions et sur l'importance de leurs devoirs; il se fit également le continuateur des traditions bibliques touchant l'autorité de la législation; mais en sauvegardant les anciens monuments législatifs du genre humain, il les perfectionna; il modifia la loi de Moïse dans toutes ses parties qui n'étaient pas immuables, et quant aux préceptes qui ne changent pas parce qu'ils ont leur fondement dans la loi naturelle, il leur donna une consécration nouvelle et une sanction plus efficace.

La législation de Moïse a toujours été regardée comme la base fondamentale du droit et des lois qui doivent gouverner les peuples civilisés; aussi, le législateur civil commettrait-il une erreur grave s'il croyait pouvoir s'écarter, dans son œuvre, des principes formulés dans la loi religieuse. Pour assigner à la législation de Moïse la place qu'elle doit occuper dans le monde moral, il faut la diviser en législation morale, en législation judiciaire et en législation cérémoniale; cette distinction est importante, car si les lois qui ont rapport aux cérémonies et aux formalités judiciaires ont une relation intime avec les lois morales, il y a entre elles une différence

essentielle : les lois morales seules sont fondamentales et ne peuvent être abolies, tandis que les lois judiciaires ou cérémoniales sont essentiellement transitoires ; leur autorité disparaît avec les circonstances qui les ont produites.

Jésus-Christ devait donc accepter la loi morale du mosaïsme ; et, pour la perfectionner, il la résuma dans un seul et unique précepte : l'amour de Dieu et du prochain ; ce principe une fois posé, avec ses conséquences principales, qui sont énoncées dans le Décalogue, le Christianisme n'intervient pas pour donner une législation à tous les peuples ; il les laisse libres de se gouverner comme ils l'entendent, pourvu qu'ils ne s'éloignent pas de la loi fondamentale ; on peut même dire que cette loi primordiale deviendra la pierre de touche qui fera connaître la valeur des autres lois, qu'elle montrera la convenance et la légitimité de leurs diverses dispositions ; plus la loi qui gouverne une nation se rapprochera du type chrétien, et plus aussi la civilisation sera développée chez ce peuple ; au contraire, plus cette loi s'éloignera du principe chrétien, et plus la société se rapprochera de la barbarie ; de telle sorte qu'en étudiant la législation d'un peuple, on peut connaître la distance qui le sépare de l'état barbare, et le progrès qu'il a fait dans la voie de la civilisation.

SECTION II.

DES CAUSES QUI PEUVENT LÉGITIMER DES POURSUITES JUDICIAIRES.

Une doctrine qui enseignait à ses disciples le pardon des injures et l'amour des ennemis, qui les obligeait à rendre le bien pour le mal, et à prier pour leurs persécuteurs, ne pou-

vait manquer de montrer le plus grand éloignement pour l'emploi des moyens judiciaires, dans les circonstances où de graves conflits réclament l'intervention d'un pouvoir étranger pour concilier les intérêts divisés; aussi, Jésus-Christ conseille-t-il à celui qui est frappé sur une joue de tendre l'autre, plutôt que d'intenter des poursuites contre son agresseur; à celui à qui on prend son manteau, d'abandonner encore sa tunique au ravisseur plutôt que de s'adresser aux tribunaux pour obtenir réparation (1); il veut apprendre à ses disciples qu'ils doivent quelquefois supporter une injustice pour éviter un procès, et que le chrétien doit chercher à désarmer ses ennemis à force de longanimité et de patience; mais sa parole n'a l'autorité que d'un conseil et non pas d'un précepte obligatoire, car la perversité des méchants ne connaîtrait bientôt plus de bornes si les chrétiens ne pouvaient se défendre contre leurs entreprises; Jésus-Christ veut seulement tracer le chemin de la perfection, et non point imposer une règle rigoureuse. Les chrétiens peuvent donc revendiquer leurs droits par les voies ordinaires de la justice; mais, dans l'origine, l'exercice de ce droit fut limité par les apôtres, qui détournèrent les fidèles de recourir aux tribunaux civils, soit pour les empêcher de donner aux païens le scandale de leurs divisions, soit encore pour les éloigner de toute participation aux pratiques idolâtriques qui accompagnaient les différentes formalités de la justice civile.

Dès le principe, les pasteurs donnèrent aux fidèles des règles de conduite sur ce point, afin de leur apprendre ce qu'ils devaient faire lorsqu'un conflit s'élevait entre eux; leurs leçons étaient importantes, car, dès cette époque, il s'agissait d'éviter deux dangers opposés : les chrétiens tombaient soit dans un excès de relâchement, soit dans un excès de rigidité, qui s'éloignaient également de l'esprit de l'Evangile. Parmi

(1) Luc., cap. VI, v. 29.

eux, quelques-uns, entraînés par l'exemple des païens, et par d'anciennes habitudes auxquelles ils n'avaient pas complétement renoncé en embrassant la foi nouvelle, intentaient des procès sans motifs justes et raisonnables ; ils s'adressaient aux tribunaux pour faire valoir des droits souvent peu fondés ; et, dans leurs poursuites, ils agissaient avec passion et sous l'influence de sentiments haineux, indignes de la sainteté de leur religion ; une pareille conduite constituait une sorte d'apostasie, puisque ceux qui s'en rendaient coupables renonçaient, sinon à leur foi, du moins à la loi morale de l'Evangile ; elle servait de prétexte aux païens pour accuser une religion qui prétendait réformer l'ordre moral, et qui ne savait pas inspirer à ses disciples des sentiments plus généreux et plus désintéressés.

D'un autre côté, on voyait des fidèles qui, par un sentiment d'abnégation peu éclairé, prétendaient qu'il est défendu d'intenter une action devant les tribunaux pour la revendication d'un droit; poussant jusqu'à l'exagération la parole de l'Evangile qui conseille au chrétien d'abandonner sa tunique plutôt que de réclamer son manteau à celui qui l'a pris, ils soutenaient que par cette recommandation, Jésus-Christ avait voulu imposer un précepte rigoureux, que le chrétien doit se laisser dépouiller sans se plaindre, et qu'il lui est défendu de mettre ses droits sous la protection de la justice humaine.

L'Eglise fut donc obligée d'intervenir de bonne heure pour éclairer les fidèles sur l'étendue de leurs obligations, et pour leur faire connaître la ligne de conduite qu'ils devaient suivre en cas de conflit sur des questions d'intérêt matériel ; toujours pleine de prudence et de sagesse, elle condamna les deux opinions extrêmes ; elle enseigna qu'on peut s'adresser aux tribunaux pour faire valoir des droits fondés, et montra que l'opinion contraire est condamnée par saint Paul quand il dit que les magistrats sont établis de Dieu pour défendre les bons

contre la perversité des méchants (1); on peut donc, sans agir contre les préceptes de l'Evangile, réclamer leur intervention toutes les fois qu'il y a une injustice à repousser, un droit méconnu à revendiquer.

Mais en même temps qu'elle autorisait les chrétiens à recourir aux tribunaux pour obtenir justice quand leurs droits étaient violés, l'Eglise les exhortait à la conciliation, à la pratique du désintéressement recommandé par l'Evangile, et au sacrifice de leurs droits même légitimes en faveur de la charité chrétienne.

Elle rappelait aux fidèles que l'Evangile condamne cet attachement excessif aux biens de la terre, qui devient la cause la plus ordinaire des procès injustes; ce que l'Evangile condamne encore, ce sont ces sentiments de haine, source trop fréquente de divisions parmi les hommes, et qui les portent à poursuivre leurs adversaires devant les tribunaux pour tirer vengeance des torts qu'ils leur reprochent; ce que l'Evangile condamne enfin, ce sont ces animosités, cet esprit de discorde, en un mot, cet égoïsme du cœur humain qui ne sait rien oublier, rien pardonner, rien sacrifier dans l'intérêt de la charité chrétienne. Ces dispositions antichrétiennes ont malheureusement existé dans tous les temps; mais dans tous les temps aussi, l'Eglise a cherché à les combattre, en faisant connaître les règles de modération dont ne doivent jamais s'écarter les chrétiens qui ont à soutenir des conflits devant la justice; ces règles sont extrêmement simples; on peut les faire connaître en quelques lignes.

La loi chrétienne permet le recours aux tribunaux à ceux qui agissent avec droiture et avec confiance dans la légitimité de leurs droits; cette droiture peut exister :

1° Chez le demandeur, quand, se croyant injustement attaqué dans son honneur, dans sa fortune ou dans sa personne,

(1) *Roman.*, cap. XIII.

il vient se placer sous la protection de la justice, et réclamer l'intervention des magistrats pour mettre ses droits à couvert; sa conduite sera chrétienne si, au lieu de prendre conseil de ses passions personnelles, il n'agit qu'avec le désir de mettre ses biens à l'abri des attaques injustes qui les menacent;

2° Chez le défendeur, quand il comparaît devant la justice pour répondre à la sommation qui lui a été faite, et qu'il présente ses explications sans envenimer le débat; quand enfin il fait valoir ses raisons avec calme, et dans le seul but de conserver ce qu'il croit lui appartenir.

Il est donc permis de faire valoir ses droits en justice; prétendre le contraire, ce serait blâmer un usage que l'Eglise autorise; ce serait condamner saint Paul, qui lui-même a repoussé les calomnies de ses ennemis et démasqué leur haine devant ses juges; accusé devant les magistrats, il s'est défendu avec force; il a revendiqué en sa faveur le titre de citoyen romain, et les priviléges qui y étaient attachés; enfin il a usé du droit d'interjeter appel du tribunal de Festus à celui de César (1); on ne saurait donc soutenir que l'obligation imposée au chrétien d'étouffer dans son cœur tout sentiment de haine, tout désir de vengeance, ne lui permette pas d'intenter, quand il y a lieu, une action devant les tribunaux, ou de se défendre contre d'injustes accusations.

Ces explications montrent en quel sens il faut entendre le reproche adressé par saint Paul aux Corinthiens de recourir aux juges païens pour la solution des différends qu'ils avaient entre eux; ce que l'Apôtre blâme énergiquement, ce sont ces animosités et ces haines, qui entretenaient parmi eux des discordes si opposées à l'esprit du Christianisme; ce qu'il désapprouve surtout, c'est leur facilité à porter leurs conflits devant les tribunaux païens, au grand scandale de leurs ennemis qui

(1) Actus apostol., cap. xxv, v. 12.

s'autorisaient de leurs divisions pour calomnier la religion; cette conduite compromettait l'œuvre du Christianisme; l'Apôtre ne craint pas de dire que les plus misérables parmi eux sont encore dignes de juger les affaires temporelles, en raison du peu d'importance qu'elles doivent avoir aux yeux du chrétien; il ajoute qu'il voudrait qu'on supportât l'injustice et la fraude plutôt que de plaider; mais s'il est nécessaire de recourir à cette extrémité, il faut déférer le jugement de ces contestations aux plus sages parmi les fidèles.

Ce conseil de saint Paul devint la règle de conduite des chrétiens; ils s'habituèrent insensiblement à porter toutes leurs contestations au tribunal de l'évêque, et à s'en remettre à son jugement pour la solution de leurs différends. C'est dans cette coutume qu'il faut voir l'origine de la juridiction épiscopale, dont nous allons parler.

SECTION III.

ORIGINE DU POUVOIR JUDICIAIRE EXERCÉ PAR LE CLERGÉ.

La justice chez les peuples anciens avait, comme nous l'avons dit, un double caractère : elle était rendue au nom de la religion et au nom de la force; de là, l'origine de deux institutions célèbres, connues sous le nom de *jugement de Dieu* et de *combat judiciaire!* Le législateur, pour relever la dignité des magistrats et pour donner à leur sentence une plus grande autorité, avait fait intervenir la Divinité qui rendait elle-même la justice; quand le juge ouvrait la bouche, c'était Dieu qui prononçait ses oracles; de là cet appareil imposant qui entourait les tribunaux; de là ces rits et ces cérémonies qui donnaient aux débats le caractère d'une véritable solennité religieuse. Cette idée, poussée jusqu'à la superstition, ayant fait

croire que Dieu ne pouvait pas permettre le triomphe d'une mauvaise cause, produisit ce moyen expéditif de rendre la justice qui consistait à confier au sort des armes la solution des questions qui divisaient deux adversaires; ainsi, c'était, en dernière analyse, la force ou l'adresse qui décidait du bon et du mauvais droit et qui devenait l'arbitre suprême entre les parties en litige; la superstition et la force régnaient dans le sanctuaire de la justice.

Le Christianisme rejeta cette double base sur laquelle était fondée l'organisation judiciaire ancienne; il ne pouvait se plier, en effet, aux formalités qui accompagnaient les jugements parce qu'elles constituaient un acte d'idolâtrie; un chrétien, en prenant part aux débats judiciaires, s'exposait à une sorte d'apostasie de sa foi. Aussi la religion chrétienne dut-elle condamner le paganisme aussi bien dans les usages adoptés dans l'enceinte des tribunaux que dans les cérémonies accomplies dans l'enceinte des temples; cette première raison inspirait aux chrétiens le plus grand éloignement des tribunaux païens. D'un autre côté l'habitude de faire du sanctuaire de la justice une espèce de champ de bataille répugnait aux disciples d'une religion de paix, qui condamnait ce prétendu droit de la force si puissant dans les sociétés anciennes, et qui voulait lui substituer un droit fondé sur l'équité.

Il s'agissait donc de trouver une organisation judiciaire qui ne fût pas entachée de ces deux vices, qui fût exempte de superstition et en même temps qui eût un caractère paternel et conciliant; c'est le double avantage qu'offrit par excellence l'intervention du clergé dans les fonctions judiciaires.

L'origine du pouvoir judiciaire exercé par le clergé remonte aux premiers âges du Christianisme; outre ces motifs qui créèrent le pouvoir judiciaire des évêques, plusieurs autres causes forçaient encore l'Eglise à entrer dans cette voie; la nécessité d'éviter le scandale obligea, dès le temps des persécutions, les évêques à dérober à la connaissance des

magistrats païens le jugement des causes concernant les chrétiens: « Que ceux des frères qui ont des différends entre eux, » dit le pape saint Clément, n'aient point recours aux juges » du siècle, mais qu'ils s'adressent aux prêtres de l'Eglise; » que les deux parties se soumettent au jugement quel qu'il » soit. » Les évêques entrèrent donc en possession des fonctions judiciaires au nom d'un droit nouveau, qui devait être plus tard généralement reconnu: « Les siéges élevés qu'on trouve dans les églises métropolitaines annoncent par un signe sensible, dit un ancien texte, la puissance de juger qui appartient aux évêques! »

Ce pouvoir avait été dans l'origine purement spirituel; cependant, longtemps avant que l'Eglise eût conquis la position officielle que lui donna le triomphe du Christianisme, les fidèles avaient pris l'habitude de porter au tribunal des évêques les conflits qui les divisaient; leur décision, quoique librement acceptée, obtenait une soumission absolue; aussi ces fonctions donnèrent-elles au pouvoir épiscopal une très-grande autorité. En entrant dans cette voie nouvelle qu'elle fut invitée à suivre plus tard par la confiance des empereurs et où elle persévéra pendant plus de dix siècles, l'Eglise était fidèle à la tradition apostolique, puisque les premiers fondateurs du Christianisme eux-mêmes avaient recommandé aux fidèles de confier à leurs évêques la décision de leurs contestations; on lit en effet, dans la première épître de saint Paul aux Corinthiens, les invitations les plus pressantes pour les engager à prendre les évêques et même les simples fidèles pour juges de leurs conflits, plutôt que de les porter devant les tribunaux païens.

« Comment se trouve-t-il quelqu'un parmi vous, leur dit » l'Apôtre, qui, ayant un différend avec son frère, ose l'appeler » en jugement devant les méchants et non pas devant les » saints?

» Ne savez-vous pas que les saints doivent un jour juger

» le monde? Si donc vous devez juger le monde, êtes-vous
» indignes de juger des moindres choses?

» Ne savez-vous pas que nous serons juges des anges
» mêmes? Combien plus devons-nous l'être de ce qui ne
» regarde que la vie présente?

» Si donc vous avez des différends touchant les choses de
» cette vie, prenez pour juges les moindres personnes de
» l'Eglise.

» Je vous le dis pour vous en faire confusion : est-il pos-
» sible qu'il ne se trouve point parmi vous un homme sage
» qui puisse être juge entre ses frères?

» Mais au contraire on voit un frère plaider contre son
» frère, et encore devant des infidèles (1). »

Par ces paroles l'Apôtre donne aux chrétiens le conseil, qui devint pour eux une véritable loi, de prendre les évêques ou des personnes éclairées parmi leurs frères pour arbitres de leurs contestations; dès cette époque, la juridiction de l'Eglise ne fut plus bornée à des matières spirituelles; la confiance des fidèles s'empressa d'investir les évêques du droit d'intervenir dans leurs affaires temporelles.

On ne saurait contester l'influence féconde et bienfaisante de cette intervention sur les mœurs générales de la société; on comprend en effet que la charité, la bienveillance, la vérité avaient une plus large part dans la décision du juge que les principes rigoureux et quelquefois injustes du vieux droit romain; protecteur naturel des faibles, l'évêque intervenait utilement entre le maître et ses esclaves, entre le père et ses enfants, pour corriger les abus de l'autorité, et rétablir l'harmonie dans les relations de famille; le texte de la loi romaine souffrait quelquefois de ces applications qui tenaient plus de compte de la bonne foi et de l'équité que du droit strict; mais les principes posés par la loi chrétienne triomphaient et jetaient lentement et avec prudence la base de ce droit nou-

(1) I. Corinth., cap. VI, v. 1 ad 7.

veau, régénéré, qui devait présider à la constitution des peuples modernes.

Autrefois l'institution de la préture avait été établie, à Rome, pour adoucir les rigueurs d'une législation trop sévère. Ce but fut atteint plus complétement encore par l'institution de ce tribunal nouveau, où siégeaient les évêques pour juger les différends entre les chrétiens ; la nature même de leurs fonctions et leur mission pacifique dans la société leur donnaient la plus grande autorité pour apaiser les différends entre les frères ; en attendant l'époque où, après la conversion du monde, ils devaient exercer une juridiction plus étendue, ils exhortaient ceux qui reconnaissaient leur autorité à terminer à l'amiable leurs querelles, et s'efforçaient de les réconcilier.

C'est ainsi que les évêques, pères spirituels de la famille chrétienne, devinrent juges parmi leurs frères ; les constitutions apostoliques nous ont conservé la forme de ces jugements rendus pendant les persécutions. L'évêque présidait le tribunal, assis au milieu de ses prêtres, comme un magistrat assisté de ses conseillers ; les diacres, debout, servaient comme les ministres inférieurs de la justice, pour instruire le procès, lire les pièces, faire la police, rendre les explications des parties intéressées. L'affaire était examinée, puis jugée avec les lumières de la foi, et d'après le texte des lois contenues dans les livres saints. Non-seulement l'évêque rendait la justice en suivant les principes de l'équité, mais il s'efforçait de faire accepter son jugement par les plaidants, de calmer leurs animosités et de les renvoyer après avoir cimenté leur réconciliation ; les évêques rendaient la justice le lundi, afin que pendant le reste de la semaine, les parties, ayant eu le temps de se réconcilier, pussent adresser à Dieu le dimanche suivant des prières plus ferventes, et élever vers le ciel des mains plus pures.

Telles sont les circonstances qui donnèrent au pouvoir

épiscopal, dans l'ordre temporel, la même influence qu'il avait eue dès le commencement, dans l'ordre spirituel, en vertu de son institution divine ; telles sont les causes qui ont contribué au développement de la double juridiction temporelle et spirituelle des évêques, dont nous allons suivre les progrès.

CHAPITRE III.

FONCTIONS JUDICIAIRES DES ÉVÊQUES.

L'Eglise, établie par Jésus-Christ pour conduire les hommes au salut éternel, a simultanément exercé deux sortes de pouvoirs sur la société, un pouvoir spirituel qu'elle a reçu de son fondateur pour le gouvernement de la société religieuse, et un pouvoir temporel dont elle a été mise en possession, à différentes époques, tantôt par le vœu des peuples et tantôt par la confiance des souverains; le premier pouvoir, de droit divin, lui est absolument nécessaire; personne ne peut y porter atteinte, soit parce qu'elle l'a reçu d'en haut, soit parce qu'il lui fournit un moyen d'action indispensable pour accomplir sa mission; le second, de droit humain seulement, ne lui est pas essentiel pour atteindre le but qu'elle se propose; elle peut l'exercer ou en être dépouillée, sans que le succès de son œuvre soit compromis; et, dans le fait, après avoir été en possession de ce pouvoir pendant bien des siècles, elle l'a perdu dans la suite, mais elle n'en a pas moins continué à travailler au perfectionnement moral du monde par sa parole et par ses œuvres; ses prérogatives essentielles n'ont pas reçu la moindre atteinte de toutes ces vicissitudes.

Examinons l'origine et les prérogatives de ces deux sortes de puissance.

SECTION Ire.

DE LA JURIDICTION SPIRITUELLE DE L'ÉGLISE.

Quand Jésus-Christ voulut fonder son Eglise, il choisit ses apôtres et les chargea d'instruire les fidèles et de gouverner la société chrétienne ; ces hommes auxquels était confiée une si haute mission, furent mis en possession de tous les droits nécessaires à l'accomplissement de leur œuvre, et en particulier, du pouvoir, essentiel à tout gouvernement, de faire des lois obligatoires pour tous les chrétiens ; le divin fondateur du Christianisme, en qui résidait la plénitude de toute autorité (1), a communiqué aux continuateurs de sa mission une puissance semblable à la sienne (2) ; ainsi, le même droit qu'avait Jésus-Christ d'exercer le pouvoir législatif a été transmis aux apôtres qui ont reçu l'investiture d'en haut, et aujourd'hui il réside dans leurs successeurs qui l'exercent collectivement dans des assemblées délibérantes que l'on nomme conciles. Cette puissance législative a donc une source divine ; elle embrasse les deux objets principaux qui comprennent l'ordre religieux et moral tout entier, les dogmes de la foi et la discipline ecclésiastique ; ces deux prérogatives appartenant à l'Eglise de droit divin, personne ne peut les lui disputer ; les hommes ne les lui ayant pas données ne peuvent les lui enlever.

Mais puisque l'Eglise a le droit de commander, elle doit être obéie ; puisqu'elle a le pouvoir de faire des lois, elle doit avoir le moyen de les faire respecter ; que serait-ce, en effet, qu'un pouvoir dont il serait permis de transgresser impuné-

(1) *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Matth., XXVIII, v. 18.
(2) *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.* Joann., cap. XX, v. 21.

ment les ordres? son impuissance le rendrait un objet de dérision et de mépris pour les méchants; ainsi, quand on a montré que l'Eglise exerce légitimement et en vertu du droit divin une puissance législative sur la société chrétienne, on a établi ses titres à exercer légitimement et en vertu du même droit divin, sur cette même société, une puissance répressive, et à frapper de peines les violateurs de ses lois; par là se trouve constituée sa juridiction sur la même base qui sert de fondement à son pouvoir législatif.

L'origine et la nécessité de cette juridiction une fois démontrées, voyons quelle est sa nature et quels sont les objets soumis à sa compétence.

C'est Jésus-Christ lui-même qui, en établissant l'Eglise et en faisant connaître le but pour lequel il l'instituait, a défini la nature du pouvoir exercé par les apôtres et ses prérogatives; lorsqu'il déclara que son royaume n'est pas de ce monde (1), il annonça que le pouvoir spirituel n'aurait aucun des caractères du pouvoir exercé par les souverains temporels; c'est ce qu'il dit, en particulier, quand, parlant des pouvoirs qui gouvernent le monde, il enseigne à ses disciples que leur autorité doit avoir un caractère tout différent (2): le pouvoir civil règne sur la société extérieure; il exige accomplissement d'actes en quelque sorte matériels; mais le pouvoir religieux règne sur les âmes, et gouverne les consciences; il est purement spirituel; il suit de là que la juridiction de l'Eglise étant nécessairement de la même nature que son pouvoir, doit être également spirituelle; de même aussi les moyens de répression dont elle dispose ont le même caractère, elle ne peut infliger que des peines spirituelles.

Cette explication est conforme aux enseignements de l'Evan-

(1) *Respondit Jesus : Regnum meum non est de hoc mundo.* Joann., cap. XVIII, v. 36.

(2) *Principes gentium dominantur earum; non ita erit inter vos.* Matth., cap. XX, v. 25.

gile ; en effet, considérons les pouvoirs donnés aux apôtres : « Allez, leur dit Jésus-Christ, instruisez toutes les nations; apprenez-leur à observer toutes les choses que je vous ai commandées (1). » C'est sur ces paroles qu'est fondé le droit d'instruire exercé par les pasteurs de l'Eglise; Jésus-Christ leur accorde également le pouvoir d'exercer la puissance judiciaire quand il les établit juges des infractions aux préceptes de la morale chrétienne et quand il remet à leur décision les questions relatives aux dogmes de la foi, car « quiconque vous écoute, leur dit-il, m'écoute moi-même (2); » et encore : « si votre frère à péché contre vous, allez lui représenter sa faute en particulier; s'il vous écoute, vous aurez gagné l'âme de votre frère ; s'il ne vous écoute point, prenez avec vous une ou deux personnes, afin que tout soit confirmé par le témoignage de deux ou trois témoins; s'il ne les écoute pas, dites-le à l'Eglise; et s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit à votre égard comme un païen et un publicain (3). »

L'Eglise a reçu encore le droit de juger les hommes, quand Jésus-Christ lui a donné le pouvoir de lier et de délier les consciences : « Je vous le dis, en vérité, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera aussi lié dans le ciel; et tout ce que vous délierez sur la terre sera aussi délié dans le ciel (4). »

Ces différentes citations attestent que la juridiction de l'Eglise embrasse l'ordre spirituel dans toute son étendue; le pouvoir qu'elle a exercé dans le monde, depuis son origine, ne vient point des hommes, mais il émane de l'autorité la plus élevée qui existe, de l'autorité divine elle-même. Pour contester cette conclusion et repousser la légitime interven-

(1) *Docete omnes gentes..... Docete eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Matth., cap. XXVIII, v. 20.

(2) *Qui vos audit me audit.* Luc., cap. X, v. 15.

(3) *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Matth., cap. XVIII, v. 15 ad 18.

(4) Matth., cap. XVIII, v. 18.

tion du pouvoir ecclésiastique dans le monde, quant aux choses de l'ordre spirituel, il faudrait supprimer l'Evangile, il faudrait détruire la religion elle-même. L'Eglise a donc des titres incontestables à gouverner la société chrétienne; ses droits, qui ont pour fondement la volonté divine manifestée d'une manière sensible, reposent sur une base plus solide que toutes les constitutions sur lesquelles sont établis les gouvernements humains; elle exerce son autorité, non-seulement en donnant des lois à la société religieuse, mais encore en menaçant les violateurs de ces mêmes lois des peines spirituelles dont elle dispose; sans doute sa puissance répressive n'a aucun des caractères de la même puissance exercée par les hommes; les pénalités humaines sont infligées avec une extrême rigueur; la société a ses prisons, ses exils, ses tortures, ses échafauds destinés à punir les violateurs de ses lois; elle est sans compassion; elle frappe sans miséricorde le coupable et le rejette de son sein; elle est inexorable parce qu'elle ne croit pas au repentir! Mais il n'en est pas ainsi des peines infligées par la puissance spirituelle. L'Eglise avertit d'abord le coupable et l'invite au désaveu de ses fautes; si l'on n'écoute pas ses sollicitations, elle fait entendre des menaces qui se changent ensuite en anathèmes quand on ne répond à ses avances que par l'endurcissement; sans doute, le châtiment qu'elle inflige alors est redoutable, puisqu'elle a le droit de retrancher de son sein, et par conséquent d'exclure du salut, quiconque résiste à ses sages remontrances; mais elle n'en vient à cet acte de rigueur qu'à la dernière extrémité, et toujours elle laisse accès au repentir et au pardon!

Ce pouvoir spirituel, ainsi constitué, ne saurait porter ombrage à la puissance civile, ni éveiller les jalouses susceptibilités des maîtres du monde; les deux puissances doivent défendre leur indépendance réciproque et veiller à la conservation de leurs prérogatives; mais si le pouvoir temporel ne

doit tolérer, de la part de l'Eglise, aucune usurpation sur ses attributions, le pouvoir spirituel, de son côté, doit conserver la plus complète indépendance pour accomplir sa mission; l'union et l'harmonie entre les deux autorités contribuent puissamment à la paix de la société politique et religieuse.

SECTION II.

DE LA JURIDICTION TEMPORELLE DES ÉVÊQUES.

La juridiction temporelle des évêques ne s'était exercée, pendant les persécutions, que du consentement libre et spontané des fidèles; mais, après le triomphe du Christianisme, les avantages de cette intervention des pasteurs dans l'administration judiciaire engagèrent les empereurs à donner à cette juridiction épiscopale un caractère officiel, en définissant ses attributions dans leurs constitutions; ce pouvoir nouveau a passé par deux phases distinctes que nous allons parcourir.

§ I. *De la juridiction épiscopale sous les empereurs chrétiens.*

L'influence pacifique et conciliante des évêques engagea de bonne heure les chefs du pouvoir civil à leur confier des fonctions judiciaires; ils furent établis comme arbitres des différends entre les citoyens, exerçant une sorte de justice de paix à laquelle la confiance des peuples aimait à s'adresser pour la décision des questions litigieuses. Ce pouvoir judiciaire, qui assurait aux droits du faible une protection efficace, acquit, avec le temps, des développements importants, et devint le principe de cette juridiction ecclésiastique qui sera appelée, au moyen âge, à jouer un rôle si considérable. L'autorité dont jouissait dès lors le clergé commandait la confianee

des populations, et l'occupation la plus ordinaire des évêques consistait à éclairer tous ceux qui venaient leur demander leurs conseils, et à prononcer sur toutes les contestations entre les chrétiens. Les païens eux-mêmes leur accordaient souvent la même confiance, et leur déféraient spontanément la connaissance de leurs procès, réclamant leur intervention pour arriver à une solution satisfaisante et pacifique (1).

L'autorité impériale comprenant l'importance de cette juridiction essentiellement bienveillante et conciliatrice, lui vint constamment en aide par des lois qui obligèrent les magistrats civils à prêter le concours de leur autorité pour assurer l'exécution des sentences arbitrales des évêques. La plus ancienne loi qui existe sur ce sujet est une constitution de Constantin de l'année 318, qui interdit aux juges séculiers la connaissance des procès que le consentement des parties aurait soumis à la décision des ministres de la religion, et leur ordonne de pourvoir à l'exécution de ces jugements arbitraux, par tous les moyens à leur disposition. Cette loi n'accorde pas aux évêques une juridiction obligatoire, malgré la volonté des parties intéressées, *inter nolentes;* mais une constitution postérieure du même empereur déclare qu'il suffit de la volonté d'une des deux parties pour que l'évêque puisse prendre connaissance d'un procès et rendre son jugement. Le législateur constitue les évêques arbitres nécessaires de tous les différends, en ce sens que celui qui était cité au tribunal d'un évêque ne pouvait refuser d'y comparaître (2).

Les constitutions de Constantin, en reconnaissant la juri-

(1) *Mémoires de l'académie des inscriptions et belles lettres*, t. XXXIX, p. 569, Mémoire de M. de Pouilly.

(2) Voici les termes de la loi : *Quemlibet litem habentem posse, in quacumque parte litis, etiam adversario renitente, judicium episcoporum eligere.* Ces deux constitutions ont été attaquées comme apocryphes; mais leur authenticité a été démontrée par M. Giraud, dans son *Essai sur l'histoire du droit français au moyen âge.*

diction ecclésiastique dans les matières civiles, permettent à ceux qui ont des procès de récuser les juges civils (1) pour en appeler au jugement des évêques; elles déclarent irréformables leurs jugements, à l'égal des décisions impériales elles-mêmes, leur accordant ainsi une autorité en dernier ressort que n'avaient point les arrêts des gouverneurs provinciaux.

Il existe un monument plus important encore que les précédents de ce droit de juridiction reconnu aux évêques, dans l'ordre temporel; c'est une loi de Constantin, de l'an 331, par laquelle l'arbitrage des évêques, dans les causes des laïques, est introduit comme un véritable degré de juridiction dans la procédure civile (2); cette constitution a été, depuis le XVII[e] siècle, l'objet de graves controverses entre les jurisconsultes; J. Godefroy, en particulier, a attaqué son authenticité, soutenant qu'elle avait été inventée au moyen âge pour appuyer les prétentions despotiques du pouvoir pontifical; mais Selden et Janus-a-Costa ont vengé la cour romaine de cette accusation, et montré que cette pièce n'était point apocryphe, en invoquant des témoignages dont le judicieux et savant Hévin a reconnu l'incontestable autorité (3). De nos jours de nouvelles recherches ont été faites par d'éminents publicistes, et, en particulier, par Haënel, dans une dissertation qui précède la nouvelle édition des *Constitutiones Sirmundi* (4). Tous ces travaux de l'érudition moderne ont eu

(1) Euséb., *De vit. Constant.*, lib. IV, cap. XXVII.

(2) Constant., *De episcopali definitione, appendix codicis Theodosiani novis constitutionibus cumulatior*; Parisiis, 1631.

(3) Gothofr., *Comm.*, t. VI, *in fine* (Ritter). — Selden, *De Synedriis*, p. 328. — Janus-a-Costa, *In decretal.*, p. 281. — Hévin, *Dissertation sur le D. R. Arrêts de Fr.*, t. II.

(4) Sur l'authenticité de cette constitution, on peut consulter : G. Haënel, *De constitutionibus quas Jacobus Sirmundus Paris. ann. 1621. Edidit Diss. Lips.*, 1840; *Cod. Theod. app. voll.* 430 et sq. *Bennettis, privil. sancti Petri vindiciæ*, t. VI, p. 523. — Justinien n'a recueilli que la constitution postérieure d'Honorius, de l'année 398.

pour résultat de démontrer que cette loi est bien l'œuvre de Constantin ; les preuves de cette authenticité reposent non-seulement sur le témoignage de plusieurs manuscrits, parmi lesquels il en est un qui remonte au VIII[e] siècle, mais encore sur divers passages de saint Ambroise, de Sozomène et d'Eusèbe, qui s'accordent à reconnaître que Constantin accorda aux sentences épiscopales un double privilége : d'une part, l'affranchissement de toute opposition de la part des magistrats laïques, et, d'autre part, l'obligation imposée aux juges séculiers de pourvoir à leur exécution (1).

Ces raisons démontrent d'une manière évidente l'authenticité de cette constitution, dans laquelle on trouve les dispositions suivantes : Les sentences des évêques doivent être observées inviolablement, quel que soit d'ailleurs l'objet du litige, qu'il s'agisse de propriété ou du simple usufruit ; quel que soit l'âge des parties, et indépendamment de leur majorité ou de leur minorité ; quelle que soit enfin la nature de la chose jugée, qu'elle relève du droit civil ou du droit prétorien. Si la connaissance du litige avait été déférée à un autre juge, alors même que la procédure était commencée, et que le magistrat se disposait à rendre le jugement, *cum jam cœperit promi sententia*, chacune des parties avait le droit de porter la cause au tribunal de l'évêque, malgré la résistance formelle de la partie adverse : *etiamsi pars altera refragatur*. Enfin, ordre était donné au préfet du prétoire et aux autres magistrats de pourvoir à l'exécution de la sentence épiscopale aussitôt qu'ils en auraient reçu la communication officielle.

(1) Ambros., lib. II, epist. 13 : *Liberum à Constantino judicium sacerdotibus datum.* — Sozom., I, 9. *Ut sententia eorum rata esset et potioris auctoritatis quam aliorum judicium, haud secus ac si ab imperatore lata fuisset; magistratus vero iisque ministrantes apparitores judicata ab his exsequerentur.* — Euseb., *in vit. Constant.*, IV, 27 : *Constantinus cuivis judici præferendos esse duxit sacerdotes Dei.* Haënel, *Nov. Const.*, p. 434.

Si le législateur accorda une autorité si étendue à la juridiction épiscopale, c'est qu'il regardait cette juridiction comme un puissant moyen de combattre un vice qui déshonorait la magistrature à cette époque; il avait tant à cœur de corriger les habitudes de vénalité qui faisaient de la justice un trafic indigne, sans même respecter quelquefois l'enceinte des délibérations (1), qu'il alla jusqu'à menacer de la peine capitale les juges prévaricateurs! Mais en voulant réformer un abus, Constantin accomplit une révolution dans l'ordre judiciaire, par un déplacement de pouvoirs qui transportait aux seuls évêques la connaissance des causes civiles en première instance et en appel. A la faveur de ces priviléges, la juridiction épiscopale acquit une très-grande importance, et joua un rôle considérable, surtout au IVe siècle; les évêques qui déjà devaient à leur dignité une très-grande autorité, devinrent tout-puissants dans les affaires temporelles; cette influence ne tarda pas à créer un danger dont quelques évêques ne surent pas assez se défendre; aussi plusieurs illustres pontifes de cette époque se plaignent-ils amèrement des abus produits par cette trop grande autorité (2). Leurs plaintes et les réclamations des juges séculiers motivèrent d'importants changements dans les dispositions de la loi de Constantin.

Ses successeurs régularisèrent la juridiction épiscopale et assignèrent des limites aux attributions judiciaires des évêques.

La première modification écrite, introduite dans l'œuvre de Constantin, se remarque dans une constitution de l'an 398, par laquelle les empereurs Arcadius et Honorius déclarent que tous ceux qui voudraient recourir au jugement de l'évêque

(1) *Cessent jam nunc rapaces officialium manus, non sit venale judicis velum.* Cod. Theod., I, 16, 5.

(2) *Multo mallem... quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis secularibus.* — Aug. *Oper. de monach.*, c. XXVII. — Chrysost., *De sacerdot.*, lib. III.

pourraient le prendre comme arbitre, mais pour les causes civiles seulement ; la compétence des évêques est réduite à un simple arbitrage, consenti par les parties en litige (1); à l'exception de ce cas particulier, les causes devaient être portées devant les juges ordinaires, et jugées selon les lois (2). Dix ans plus tard, en 408, Honorius décide par une loi que la sentence de l'évêque sera exécutée sans appel, comme un jugement du préfet du prétoire, et il confirme les dispositions de la loi de Constantin qui obligeaient les magistrats civils à prêter leur concours à l'exécution des jugements rendus par les évêques.

Pour éviter les discussions auxquelles les sentences épiscopales donnaient lieu, Valentinien III déclara, par une novelle de l'an 452, que les laïques pourraient porter leurs contestations au tribunal de l'évêque et se soumettre librement à son jugement, mais seulement après s'être obligés, par un engagement écrit, à reconnaître l'autorité de la sentence rendue (3); l'empereur, pressé par des réclamations plus ou moins intéressées contre les prétendues usurpations du clergé, restreignit la juridiction ecclésiastique, rappelant que les évêques n'ont de pouvoir que sur les choses de la religion, et que pour les causes civiles ils ne peuvent intervenir que du consentement plein et formel des parties en litige.

La juridiction de l'évêque n'était pas obligatoire; une loi de l'empereur Marcien (an 456) permet au laïque qui poursuivra un clerc de le citer devant le préfet du prétoire, s'il ne veut pas accepter la compétence de l'évêque; mais, dans ce

(1) *Si qui ex consensu apud sacræ legis antistitem litigare voluerint, non vetabuntur, sed experientur illius in civili duntaxat negotio more arbitri sponte residentis negotium.* Cod. Just., I, 4, 7.

(2) *Cæteras vero causas, quæ ad ordinarios cognitores, vel ad usum publici juris pertinent, legibus oportet audiri.* Cod. Theod., XVI, 11, 1. *De religione.*

(3) *Leg. novell.*, edit. 1593. Valent. XI, dans l'édition des *Novellæ Constitut.* d'Haënel; tit. XXXIV, *De episcopali judicio.*

cas, il devra s'adresser au magistrat de la province où réside ce clerc, afin de ne pas priver l'Eglise à laquelle il appartient du service qu'il est chargé d'y remplir.

L'empereur Justinien, à son tour, apporta une attention particulière à ces questions. Une constitution de ce prince, de l'an 539, décide que, dans le cas de poursuites exercées contre un clerc, accusé de crime, on doit distinguer si l'accusation reproche un attentat contre les lois civiles ou contre les lois ecclésiastiques ; dans le premier cas, le clerc sera poursuivi par les juges laïques ; la cause devra être instruite et le jugement rendu dans l'espace de deux mois. Si la culpabilité est reconnue, le clerc, renvoyé d'abord devant l'évêque pour subir la dégradation, sera ensuite soumis aux peines portées par les lois ; si, au contraire, le crime a été commis contre l'ordre ecclésiastique, l'évêque seul devra intervenir ; les magistrats civils s'abstiendront, « car il ne convient point, dit le législateur, qu'ils se mêlent de ces sortes d'affaires qui sont de la compétence de l'évêque seulement. »

Justinien revient encore sur ce même sujet, dans une autre constitution de l'an 541, pour prescrire une nouvelle marche à suivre dans la procédure contre les clercs : les premières poursuites devront être intentées devant l'évêque ; après le prononcé du jugement, s'il est accepté par les parties en litige, le juge du lieu devra procéder à son exécution ; s'il y a des réclamations, un délai de dix jours sera accordé pour l'appel ; le juge civil prendra connaissance de la cause, et son jugement sera définitif s'il confirme la première sentence ; mais s'il y a contradiction entre les deux jugements, alors il pourra être fait un dernier appel devant un juge suprême, dont la sentence tranchera d'une manière définitive toutes les difficultés. Viennent ensuite d'autres dispositions relatives aux principales difficultés qui peuvent survenir dans les procès, en particulier en matière criminelle.

Les explications qui précèdent montrent que la juridiction

des évêques en matière civile et à l'égard des laïques ne fut pas universellement acceptée, et qu'elle se réduisit souvent à un arbitrage volontaire; mais cette même juridiction épiscopale s'appliqua toujours, comme juridiction publique, à tout ce qui regardait la religion ou les causes ecclésiastiques, et à tous les procès qui concernaient les clercs (1); ainsi la compétence du tribunal ecclésiastique était exceptionnelle en ce qui concernait les causes des laïques, et devenait de droit commun pour toutes les affaires qui regardaient le clergé; l'Eglise seule ayant toujours eu le droit d'intervenir dans ces sortes de causes, elle en conserva dans tous les temps la connaissance.

Les contestations entre les clercs étaient déférées à l'évêque, qui jugeait avec le synode diocésain (2); mais quant aux causes mixtes, entre les clercs et les laïques, voici, au milieu de bien des variations, ce qu'on peut dire de plus certain à ce sujet. Quand le laïque était demandeur, il pouvait choisir la juridiction de l'évêque ou celle du juge séculier (3); mais, si le clerc était demandeur, il était obligé par la loi civile de suivre la juridiction du laïque défendeur; toutefois cette disposition, écrite dans la loi civile, ne fut jamais admise par la loi ecclésiastique; l'Eglise la repoussa constamment; ainsi, le concile de Carthage, de l'an 397, et celui de Chalcédoine, de l'an 451, défendirent aux clercs de se soumettre à la juridiction laïque; la même défense fut renouvelée par plusieurs autres conciles, entre autres par celui de Vannes, de l'an 465, qui défendit aux ecclésiastiques de se présenter devant les tribunaux séculiers pour débattre des intérêts matériels et des questions de propriété (4), et par celui d'Adge, de l'an 506, qui fit défense aux clercs de citer qui que ce soit devant un juge séculier

(1) *Cod. Theod.*, XVI, 11. — 2, 47.
(2) *Cod. Theod.*, XVI, 2, 23. *De episc. et cler.*
(3) *Novel. Valent.*, III; *De episcopali judicio.*
(4) *Concil. de Van.*, de l'an 465, — *art.* 9.

sans la permission de leur évêque (1); ainsi, l'Eglise, pour rester fidèle au conseil de saint Paul, fermait-elle aux membres du clergé l'abord des tribunaux séculiers.

C'est dans ces limites que s'exerça la puissance judiciaire de l'Eglise : « Cette juridiction, dit M. Pardessus (2), le clergé » n'eut pas besoin de chercher à se l'attribuer par la violence » ou par la ruse, comme on l'a dit souvent; mais elle lui fut » offerte en réalité par les vœux et les besoins des peuples. » Elle avait été fondée, au commencement, par la seule confiance des fidèles; mais les empereurs chrétiens, ayant reconnu les avantages de cette institution, étendirent par leurs lois les attributions judiciaires de la puissance religieuse qui, par sa mission essentiellement pacifique, arrivait plus facilement que la justice laïque à la solution de tous les différends.

§ II. *De la juridiction épiscopale après les invasions.*

Longtemps avant les invasions, la juridiction temporelle des évêques était reconnue et acceptée en Occident; c'est ce que prouvent les décisions d'un grand nombre de conciles qui ont pour objet de régler les formalités à suivre pour l'exercice de cette juridiction; c'est ce qui résulte, en particulier, d'un passage des Confessions de saint Augustin dans lequel il dit qu'il ne pouvait approcher saint Ambroise, parce que ce prélat était continuellement environné de plaideurs.

A la suite du mouvement produit par les invasions, le clergé, depuis longtemps en possession de cette juridiction temporelle sur la société civile, conserva le même privilége; les peuples nouveaux lui reconnurent le même droit que lui avaient attribué les constitutions des empereurs; les barbares voyant dans les évêques plus de lumières et plus de sagesse que partout ailleurs, les choisirent pour arbitres de leurs dif-

(1) *Concil. d'Agde,* de l'an 506, — *art.* 35.
(2) *Essai sur les juridictions,* p. 378.

férends; ils trouvèrent dans cette intervention, non-seulement plus de garanties de justice, mais encore un élément puissant de civilisation; toutes les fois donc que la superstition ou l'ignorance ne les entraînait pas à recourir au combat judiciaire ou aux différentes épreuves par le feu ou par l'eau, ils avaient recours à une juridiction qui leur inspirait plus de confiance, et qui leur rendait une justice plus conforme aux lois de l'équité; on peut donc avancer comme un fait certain que c'est la confiance des peuples, et non pas l'usurpation, qui partout a appelé le clergé à l'exercice des fonctions judiciaires, et l'évidence historique force à reconnaître que', sur ce point en particulier, il rendit d'éminents services à la cause de la civilisation et de l'humanité.

En étudiant les éléments qui concoururent à la formation des sociétés européennes, on voit que la justice, chez les anciens barbares qui se convertirent au Christianisme, reposa sur une triple base : sur la croix, sur le sceptre et sur l'épée; mais l'élément religieux devait infailliblement l'emporter sur les deux autres, dans un temps surtout où l'ordre civil n'avait rien de régulier, où toutes les institutions politiques et sociales étaient frappées d'un caractère de mobilité qui leur ôtait tout crédit aux yeux des peuples; aussi, en fait d'institutions judiciaires, on ne trouve rien de complétement organisé en dehors de l'Eglise; et voilà pourquoi les tribunaux ecclésiastiques exercèrent une influence dont nous allons essayer d'apprécier le caractère et l'étendue.

On a vu précédemment qu'en vertu d'une loi de Constantin de l'année 318, l'évêque devenait, par le consentement des parties intéressées, juge investi du même pouvoir et de la même indépendance que les magistrats laïques, lesquels devaient assurer l'exécution de la sentence épiscopale. On comprend aisément qu'aux époques de désordres, où la justice séculière n'avait aucune règle fixe, où ses jugements n'offraient aucune garantie, en raison de ses formes arbitraires et des épreuves

superstitieuses ou barbares qu'elle faisait subir, la juridiction ecclésiastique dut conquérir une influence d'autant plus grande que les évêques avaient acquis sur les peuples une autorité plus absolue et plus légitime. « A cette époque les tribu-
» naux ecclésiastiques seuls avaient adopté une procédure ré-
» gulière dont les formes protectrices ont mérité l'éloge des
» hommes les plus hostiles au clergé, et dont nos codes mo-
» dernes se sont approprié presque toutes les règles (1). »

Les lois civiles reconnurent dès lors la juridiction arbitrale et facultative des évêques; et par là, les gouvernements agirent avec une profonde intelligence des besoins de la société, en même temps que selon leurs véritables intérêts; car c'est la justice qui adoucit les mœurs et qui dispose les hommes à l'obéissance au pouvoir. Il faut reconnaître cependant qu'en ceci le législateur ne fit que suivre le mouvement général; longtemps avant la sanction légale, la confiance des peuples avait placé les évêques au sommet de l'ordre judiciaire, et la constitution de l'an 560, en les instituant comme une sorte de tribunal de révision et de cassation, lorsque des plaintes étaient portées aux rois contre des sentences des juges locaux, ne fit que répondre aux désirs des populations qui croyaient dès lors de leur intérêt de préférer la juridiction ecclésiastique aux juridictions séculières.

Non-seulement les évêques furent mis en possession du droit de rendre la justice sur un grand nombre de causes soumises à leur compétence, mais ils eurent encore une inspection générale sur l'administration de la justice civile, avec le pouvoir de réviser ses actes et de réformer ses jugements dans tous les cas où ses décisions ne leur sembleraient pas dictées par l'équité ou conformes aux dispositions des lois.

Ainsi, Clotaire Ier ordonna aux évêques de surveiller la justice, qui devait être rendue aux Romains selon le droit romain,

(1) M. Pardessus, *Essai sur les juridictions*, p. 377.

et aux barbares selon les coutumes barbares. En l'absence du prince, ils étaient chargés de réparer les erreurs des juges et de réformer leurs jugements. Nous trouvons un ancien monument de cette autorité suprême de l'épiscopat, dans les actes du concile de Paris, où soixante-dix-neuf évêques, assemblés en 614, portèrent une main hardie et bienfaisante sur l'ordre temporel, en frappant d'anathème les guerres privées et en défendant aux juges de condamner aucun accusé sans l'avoir entendu; ils allèrent même jusqu'à intimer la défense d'obéir aux volontés du prince toutes les fois qu'elles seraient en contradiction avec la loi de Dieu. Des règles si nouvelles annonçaient une ère de justice, qui sembla s'ouvrir avec le règne de Dagobert I[er], surnommé par ses contemporains le Salomon du Nord!

Les attributions judiciaires des évêques furent plus ou moins étendues suivant la faveur ou la défiance des souverains à l'égard du clergé; mais au milieu des variations et de l'extrême mobilité qu'on remarque sur ce point dans les dispositions des lois, il y a une question sur laquelle la compétence épiscopale fut généralement reconnue; la loi civile admit le droit des évêques à intervenir dans toutes les causes où les intérêts personnels ou réels du clergé pouvaient être débattus.

La juridiction épiscopale établie par les conciles, reconnue par les lois théodosiennes, par le code d'Alaric, par les édits mérovingiens et par les Capitulaires, s'exerçait en même temps sur la personne des clercs et sur les biens de l'Eglise; un capitulaire de Charlemagne, de l'an 789, établit que « conformément au concile de Chalcédoine, si les clercs, ainsi que les moines, avaient entre eux quelque affaire, ils devaient la porter devant leur évêque, et non pas devant les tribunaux séculiers (1). » Ce capitulaire rappelait une règle de droit commun afin de l'empêcher de tomber en désuétude.

(1) *Cap.*, ann. 789, c. XXIX. — Baluz., I, 224. — Pertz, c. XXVIII, III, f° 58.

Vers la fin du VIIIe siècle, la juridiction des évêques reçut une nouvelle extension ; la législation carlovingienne lui attribua la connaissance des délits des ecclésiastiques ; un capitulaire, de l'an 794, organisa la justice criminelle des évêques à deux degrés ; les poursuites pour crimes et délits étaient faites à la requête de l'évêque et devant son tribunal, et l'instruction achevée, il prononçait en premier ressort ; lorsque l'accusé refusait de se soumettre à la sentence, la cause était portée devant le métropolitain qui, assisté de ses suffragants, cassait le premier jugement ou le confirmait.

Lorsqu'il s'agissait de causes mixtes, intéressant en même temps des clercs et des laïques, le même capitulaire faisait intervenir les comtes qui siégeaient dans la cour métropolitaine pour défendre les intérêts des laïques, et quand les juges étaient divisés dans leur opinion, ou quand le jugement rendu n'obtenait pas l'adhésion de l'une des parties, la cause pouvait être portée en dernier ressort devant le tribunal du roi qui se réservait la décision suprême (1).

La sanction de la justice épiscopale était l'excommunication ; Charlemagne voulut qu'elle eût son effet même dans l'ordre temporel, lorsqu'elle atteignait des laïques : « Si quelqu'un a été justement excommunié par son évêque, dit un capitulaire de 801, qu'il ne soit reçu par personne avant de s'être présenté à son évêque pour la satisfaction due à raison de sa faute ; que celui qui communiquera sciemment avec lui sache qu'il est en même temps excommunié (2). » Ainsi grandissait et se développait cette juridiction ecclésiastique qui fut si puissante au moyen âge.

Ce qui contribua surtout à étendre la juridiction de l'Eglise, ce fut son extrême popularité. Tandis que les seigneurs se plaignaient de voir s'élever en face de leur puissance une

(1) *Capit.*, ann. 794, art. 6. — Baluz., I, 274. — Pertz, III, 72.
(2) *Capit.*, ann. 801, c. XLVII. — Baluz.; Pertz, III, p. 85, art. 17 et 18.

puissance rivale, qui apportait plus de sagesse et d'équité dans ses jugements, le peuple s'en réjouissait parce qu'il trouvait enfin devant les tribunaux ecclésiastiques de sérieuses garanties pour ses droits; aussi réclamait-il comme une faveur la compétence de ces tribunaux, et s'adressait-il à eux dans toutes les causes où il avait le choix de ses juges.

Un avantage important que lui offrait cette juridiction, c'était la possibilité de revenir toujours sur une erreur et de la réparer par la voie des appels, admis seulement dans les cours d'Eglise, tandis que les cours laïques prononçaient toujours en dernier ressort. Comme, dans les causes majeures, ces appels se portaient à Rome, l'effet d'un tel usage fut de rendre le pape juge suprême des différends qui s'élevaient, non-seulement entre les souverains, mais encore entre leurs sujets. L'autorité se trouva par là concentrée dans la papauté; Rome chrétienne devint la capitale de l'Europe et lui dicta ses lois, comme Rome païenne avait commandé à presque tout le monde connu; mais tandis que Rome ancienne n'avait régné que par la conquête, et avec tous les maux qui en sont la suite, Rome moderne régna par l'autorité de la civilisation sur la barbarie, par l'autorité de la justice sur la force !

Entre les faits remarquables qui s'accomplirent au moyen âge, l'accroissement du pouvoir des papes est peut-être celui qui mérite davantage de fixer l'attention, à cause de ses conséquences importantes au point de vue religieux aussi bien qu'au point de vue politique. On sait que du onzième au douzième siècle, l'autorité papale s'éleva au profit de l'unité du gouvernement spirituel; la juridiction du pontife de Rome acquit une haute importance par l'usage des appels au pape, qui finit par évoquer à son tribunal même les causes en première instance, dont il gardait la connaissance, ou qu'il renvoyait soit à ses légats, soit à d'autres juges de son choix. On assigne ordinairement deux causes principales à ces développements extraordinaires de la juridiction pontificale; la première

résulta, dit-on, de l'introduction des fausses décrétales d'Isidore, qui datent de la fin du VIIIe siècle, et la seconde, de l'apparition du fameux décret de Gratien qui fut suivie de changements importants dans le gouvernement ecclésiastique. Sans doute la facilité avec laquelle furent acceptées les innovations accuse, dans la société de cette époque, une profonde ignorance de l'antiquité chrétienne ; mais cette ignorance même atteste la nécessité où se trouvait le pouvoir religieux d'imposer au monde un gouvernement dictatorial, seul capable d'arrêter les progrès de la décadence et de relier entre eux les différents éléments sociaux qui tendaient à se dissoudre. Jamais l'Eglise n'eut à gémir sur de plus grands abus qu'au Xe siècle, appelé justement par les auteurs le siècle de fer ; les richesses dont étaient dotées les abbayes avaient excité les convoitises des seigneurs, qui, pour en obtenir la jouissance, avaient reçu des mains d'évêques trop complaisants l'onction sacerdotale ; les vices et les habitudes guerrières qu'ils avaient introduits dans le sanctuaire, exigeaient une prompte et énergique répression, car la dignité et la sainteté de l'Eglise étaient gravement compromises par de pareils désordres ; mais quel remède pouvait-on apporter à de si grands maux ? Ce remède, il ne fallait pas aller le demander à ces assemblées d'évêques composées en partie d'hommes dont les mœurs ne répondaient pas à la sainteté de leur dignité ; d'un autre côté, les réunions de conciles étaient beaucoup plus rares, en raison des guerres continuellement entretenues par les rivalités des seigneurs ; aussi, quand on se met, par la pensée, en présence d'une pareille situation, on comprend aisément l'opportunité de l'intervention des papes dans les affaires civiles ou ecclésiastiques, qui auparavant n'étaient pas de leur compétence.

Cette intervention d'ailleurs fut encore très-utile à l'Europe divisée alors en nations à demi barbares, et que le régime féodal tendait à réduire à l'état d'isolement le plus complet. Rome devint la patrie commune de tous les peuples, et la pa-

pauté fut comme le centre de tous leurs intérêts; appelée à rendre des décisions sur les questions les plus difficiles et à concilier les intérêts les plus opposés, elle parvint souvent à détourner de la société les catastrophes qui la menaçaient, à suspendre des guerres longues et désastreuses, et à rétablir la paix entre les souverains et leurs peuples. On peut donc dire que l'autorité des papes fut un bienfait, non-seulement pour l'Eglise, mais pour la société tout entière. Aussi avant de croire aveuglément à toutes les accusations portées contre le despotisme papal au moyen âge, il faut étudier et connaître la société de cette époque, ses tendances, ses besoins, et en voyant la désorganisation qui la travaillait, les dangers de toute espèce qui la menaçaient, l'insuffisance des moyens ordinaires pour la sauver, on reconnaîtra que l'extension de la juridiction des papes fut non-seulement un bienfait, mais même une nécessité.

Il résulte de ce qui précède que la juridiction ecclésiastique a seule pu offrir, jusqu'au XII[e] siècle, à tous les intérêts et à tous les droits, la garantie d'une justice éclairée et impartiale; le clergé à cette époque ne pouvait décliner la noble mission que lui donnait le vœu des peuples; s'il avait refusé de la remplir, tous les intérêts eussent été abandonnés aux caprices d'usages barbares, et les progrès de la civilisation eussent été retardés de plusieurs siècles!

La popularité dont jouissait depuis des siècles la juridiction ecclésiastique, souleva des haines qui se traduisirent souvent par les récriminations les plus violentes; les seigneurs, ne pouvant supporter cette justice rivale, dans laquelle les peuples trouvaient une protection et des garanties efficaces contre leur domination arbitraire et cruelle, dirigèrent des attaques incessantes contre la juridiction du clergé. Parmi les monuments curieux qui rappellent ces conflits, nous trouvons un acte de confédération jurée, en 1247, par les hauts barons de France, pour la ruine des justices clé-

ricales en matière civile et criminelle. Le duc de Bourgogne et les comtes de Bretagne, d'Angoulême et de Saint-Pol étaient les chefs de cette ligue, dont le manifeste, portant leurs sceaux, fut rédigé en leur nom. On y trouve des allégations, souvent inexactes au point de vue historique, et dont l'exagération touche à l'absurde (1):

« Les clercs, avec leur superstition, disent les seigneurs, » ne songent pas que c'est par la guerre et par le sang de » plusieurs que, sous Charlemagne et d'autres rois, le » royaume de France a été converti de l'erreur des païens à » la foi catholique; d'abord, ils nous ont séduits par une cer- » taine humilité, et maintenant ils s'attaquent à nous comme » des renards tapis sous les restes des châteaux que nous » avions fondés; ils absorbent dans leur juridiction la justice » séculière, de sorte que des fils de serfs jugent, d'après leurs » propres lois, les hommes libres et les fils des hommes libres, » tandis que, selon les lois de l'ancien temps et les droits » des vainqueurs, c'est par nous qu'ils devraient être ju- » gés (2).... A ces causes, nous tous, grands du royaume, » considérant que ce royaume a été acquis non par le droit » écrit et par l'arrogance des clercs, mais à force de fatigues et » de combats, en vertu du présent acte et de notre commun

(1) Telle est l'opinion de M. Augustin Thierry, sur cette pièce (*Considérations sur l'histoire de France*, chap. I).

(2) *Quia clericorum superstitio, non attendens quod bellis et quorumdam sanguine, sub Carolo Magno et aliis, regnum Franciæ de errore gentilium ad fidem catholicam sit conversum, primo quâdam humilitate nos seduxit, quasi vulpes se nobis opponentes ex ipsorum castrorum reliquiis, quæ à nobis habuerant fundamentum : jurisdictionem secularium sic absorbent, ut filii servorum secundum leges suas judicent liberos et filios liberorum, quamvis secundum leges priorum et leges triumphatorum, deberent à nobis potius judicari.....* (Mattei Wesmonasteriensis, *Flores historiarum*, éd. 1601, p. 333). — Mattei Parisiensis, *Historia Angliæ major*, t. II, p. 720, ed. London. — Les deux textes ne sont pas identiquement semblables; mais les variantes sont sans importance.

» serment, nous statuons et ordonnons que, désormais, nul » clerc ou laïque n'appelle en cause qui que ce soit devant le » juge ecclésiastique ordinaire ou délégué, si ce n'est pour » hérésie, mariage ou usure, sous peine de perte de tous » ses biens et de mutilation d'un membre (1). En outre, nous » députons certaines personnes chargées de l'exécution de » cette ordonnance, afin que notre juridiction, près de périr, » se relève, et que ceux qui, jusqu'à ce jour, sont devenus » riches de notre appauvrissement, soient ramenés à l'état de » la primitive Eglise; et que, vivant dans la contemplation, » pendant que nous, comme il convient, nous mènerons la » vie active, ils nous fassent voir les miracles qui, depuis long- » temps, se sont retirés du siècle (2). »

Ces attaques, inspirées par des prétentions jalouses qui d'ailleurs ne jouissaient pas d'une très-grande popularité, ne passionnèrent que médiocrement les masses; le peuple sentait bien qu'au fond de cette question, il n'y avait pour lui aucun avantage à espérer; aussi restait-il étranger au débat, qui pendant longtemps n'offrit pas de résultat sensible. La juridiction ecclésiastique conserva ses prérogatives, jusqu'à ce qu'enfin de nouvelles et incessantes attaques réussirent à amoindrir des droits qu'elle exerçait depuis plus de dix siècles.

Cependant, comme tout pouvoir est de sa nature envahisseur, l'Eglise, aussi bien que tous les pouvoirs humains, devait payer son tribut à cette loi de l'humanité; si son intervention dans l'administration de la justice rendit à la société d'in-

(1) *Nos omnes regni majores, attento animo percipientes quod regnum non per jus scriptum nec per clericorum arrogantiam, sed per sudores bellicos fuerit adquisitum, præsenti decreto, omnium juramento statuimus et sancimus...* (Mattei Paris., *Hist. Angliæ major*, p. 333).

(2) *Ut sic jurisdictio nostra ressuscitata respiret, et ipsi hactenus ex nostra depauperatione ditati, ... reducantur ad statum Ecclesiæ primitivæ, et in contemplatione viventes, nobis, sicut decet, activam vitam ducentibus ostendant miracula quæ dudum à sæculo decesserunt* (*loco citato*).

contestables services, il faut reconnaître qu'elle ne fut pas toujours assez modérée dans ses prétentions, et qu'elle chercha quelquefois avec trop de ténacité à étendre le cercle de ses attributions; au moyen âge, et en particulier au xe et au xie siècles, les tribunaux ecclésiastiques revendiquèrent et obtinrent la connaissance de toutes les causes dont la solution était subordonnée au serment de l'une des parties, ainsi que de toutes les conventions qui créaient une obligation de conscience : « Ils soustenaient, dit Loyseau, que toute chause où il eschéait mauvaise foy, et par conséquent péché, estait de leur juridiction, comme y allant du salut de l'âme, dont ils sont les modérateurs ; et ainsi entendaient et estendaient-ils ce passage de l'Evangile : *Si peccaverit in te frater tuus, dic Ecclesiæ* (1).»

Ces envahissements provoquèrent de nombreuses résistances : de là des conflits multipliés qui remplissent l'histoire des fastes judiciaires ; le plus célèbre est celui qui donna lieu à la conférence tenue à Vincennes, en l'année 1329.

Dans cette mémorable assemblée, présidée par le roi Philippe Auguste, les magistrats civils et ecclésiastiques se trouvèrent en présence, les premiers défendus par Pierre de Cugnières, les autres par Bertrandi, évêque d'Autun, et par Roger, nommé à l'archevêché de Sens.

L'adversaire du clergé formulait contre les ecclésiastiques les accusations suivantes : « A savoir, entre autres, qu'ils entreprenaient de cognaistre des matières réelles et hypothécaires, mesmement du possessoire des choses prophanes, et jusques au domaine du roi décédé; empeschaient les notaires royaux et les seigneurs d'instrumenter; faisaient payer aux lays accuséz les dépens des procèz criminels, ores qu'ils fussent trouvéz innocents; et excommuniaient les débiteurs insolvables, et encore, à tout propos, excommuniaient les juges

(1) Loyseau, *Des seigneuries*, chap. xv, n° 63.

royaux quand ils pensaient défendre la juridiction du roi..... Bref, ils faisaient plusieurs autres telles escapades contre toute raison, voire contre le sens commun, comme il n'y a point de fin aux usurpations depuis qu'une fois les bornes de la raison sont passées (1). »

Le défenseur du clergé commença par faire ressortir, dans sa réplique, la supériorité que des connaissances plus étendues sur les matières du droit donnaient aux clercs sur les laïques, pour la bonne administration de la justice ; allant ensuite au fond du débat, il prétendit que saint Pierre avait reçu de Jésus-Christ le droit de rendre la justice, de prononcer les jugements, et jusqu'au droit de vie et de mort; que l'Apôtre avait exercé ce droit en punissant Ananie et Saphire, et qu'ainsi ses successeurs avaient ce même droit et pouvaient l'exercer légitimement.....

Ces débats n'eurent aucune solution immédiate; mais, depuis cette époque, la juridiction temporelle de l'Eglise alla sans cesse en déclinant, et, pendant une période de deux siècles, elle perdit successivement la plupart de ses attributions.

Une ordonnance rendue en 1539, par François Ier, acheva de la dépouiller de cette juridiction au profit des parlements, et réduisit ses attributions aux matières purement spirituelles; ainsi disparut un pouvoir qui s'était fait sentir, dans tous les âges, par les services les plus signalés; pendant tout le temps où la société ne trouva pas en elle les éléments d'une organisation régulière et satisfaisante de la justice, le clergé intervint pour se charger de fonctions que lui seul était capable de remplir; mais, à mesure que le perfectionnement social avançait, les laïques, moins étrangers à la science des lois que leurs devanciers, revendiquèrent le droit de siéger dans les tribunaux à la place des ecclésiastiques, afin de reconquérir le terrain que l'ignorance leur avait fait perdre; ainsi s'ac-

(1) Loyseau, *Des seigneuries*, chap. xv, n° 84.

complit lentement et sans secousse une transformation complète dans l'ordre judiciaire. Cette transformation fut l'œuvre des XIV[e] et XV[e] siècles. Voici en quels termes M. Pardessus raconte la substitution des tribunaux laïques aux tribunaux ecclésiastiques : « On n'était plus au temps où, de l'aveu de » Montesquieu (1), la juridiction ecclésiastique pouvait seule » aider les rois à faire cesser, par l'influence des lumières et » de l'équité, le règne de l'ignorance et de la force. Les progrès » sans cesse croissants de l'autorité royale, ceux de la civili- » sation, avaient permis d'organiser des tribunaux séculiers » suivant les formes protectrices que le droit canonique avait » établies, et d'y placer des magistrats sortis en partie du » clergé, qui devant aux juridictions ecclésiastiques tout ce » qu'il y avait de bon dans leur procédure, ne les considé- » raient plus que comme des rivales incommodes, et en ap- » pelaient l'abolition comme d'institutions inutiles et abu- » sives. L'édifice d'un nouvel ordre judiciaire était construit; » on se croyait en droit de rejeter et de briser la charpente » qui avait servi à l'élever (2). »

(1) *Esprit des lois*, liv. XXVIII, ch. XLI.
(2) *Essai sur les juridictions*, p. 388.

CHAPITRE IV.

INSTITUTIONS JUDICIAIRES ÉTABLIES PAR L'ÉGLISE.

Nous voici en présence d'une question capitale qui soulève les plus graves difficultés. L'Eglise, ayant établi des institutions judiciaires pour infliger des peines aux chrétiens qui désobéissent à ses lois, il s'agit de savoir si elle n'a pas dépassé les bornes de sa puissance en recourant à ces pénalités? N'a-t-elle pas méconnu toutes les lois de la morale, de la justice et de l'humanité en exerçant des châtiments sévères contre les contempteurs de son autorité? En un mot, les rigueurs qu'on lui reproche ne sont-elles pas en contradiction avec l'esprit de mansuétude et de charité qui doit toujours l'animer? Sa conduite, en matière de répression, a servi de texte à de trop nombreuses accusations pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'examiner ici ; l'irréflexion, la légèreté, et quelquefois aussi des passions hostiles ont lancé contre la religion des réquisitoires appuyés sur certains faits exagérés à dessein, et trop souvent l'ignorance a passé condamnation sans entendre la défense de l'accusée ! Cette manière de procéder est expéditive, mais elle n'est ni sage, ni juste ; essayons d'apprécier la valeur des griefs allégués contre l'Eglise, et pour cela, observons qu'il faut distinguer sur ce point deux questions, l'une de droit, l'autre de fait ; la question de droit est très-simple : l'Eglise a-t-elle le pouvoir d'infliger des peines à ceux de ses membres qui désobéissent à ses lois? Nous y avons répondu dans le chapitre précédent, en montrant que la société reli-

gieuse avait été mise en possession par son divin fondateur du double droit nécessaire à la conservation de toute société, à savoir, du pouvoir de faire des lois, obligatoires pour tous les membres du corps social, et d'infliger des châtiments pour punir la résistance à ces lois.

Quant à la seconde question : l'Eglise a-t-elle dépassé les bornes de la justice dans l'application des peines établies pour la répression des actes de désobéissance à ses lois? nous allons y répondre en parlant des châtiments infligés dans les différents temps par le pouvoir spirituel, c'est-à-dire, en traitant successivement les trois points suivants : l'*excommunication* et la *pénitence publique* des temps anciens, et l'*inquisition* des temps modernes; auparavant rappelons les véritables principes professés par l'Eglise en matière de législation criminelle.

SECTION Ire.

DES PEINES INFLIGÉES PAR L'ÉGLISE.

C'est un fait notoire que les pasteurs les plus vénérés dans l'Eglise pour leur science et leur vertu, ont toujours blâmé les rigueurs exercées contre les infidèles et les hérétiques, dans le but d'obtenir par la violence leur conversion à la foi ou leur retour à l'unité catholique; ainsi, alors même que certains hommes, poussés par un zèle peu éclairé, auraient fait appel à des moyens violents dans l'intérêt de la cause orthodoxe qu'ils soutenaient, leur conduite ne saurait faire peser sur l'Eglise aucune solidarité; ils ont eu tort, et voilà tout. Il n'est pas difficile, en effet, d'établir que l'Eglise a toujours condamné la contrainte exercée pour la conversion des infidèles; toujours elle a enseigné que la foi n'entre pas dans une âme, et n'arrive

pas à l'état de conviction par des raisonnements, mais par l'action surnaturelle de la grâce ; c'est dans cette pensée que le quatrième concile de Tolède rendait ce décret : « Il est désor- » mais défendu de faire violence à aucun Juif pour l'obliger à » croire. » Cette décision était conforme à l'esprit de la loi chrétienne, car Jésus-Christ lui-même n'a pas voulu que la contrainte fût employée par ses apôtres dans l'œuvre de la conversion du monde (1). Elle continuait la tradition transmise intacte par les saints docteurs, restés dans tous les temps fidèles à la loi du divin fondateur du Christianisme. Les Pères, en effet, sont unanimes dans cette opinion, que c'est à la persuasion seule qu'il faut faire appel pour étendre les conquêtes pacifiques de l'Evangile dans le monde ; ainsi nous lisons dans les constitutions de saint Clément ces paroles remarquables : « Jésus-Christ a laissé aux hommes la liberté entière de » leur volonté, ne les punissant point de mort temporelle, » mais se réservant de leur faire rendre compte de leur con- » duite dans une autre vie (2) ; » ainsi encore Tertullien s'écrie : « La loi nouvelle ne se venge point avec le glaive (3). » Le Christianisme ne pouvait pas être au-dessous de la philosophie païenne, et après que Platon avait dit : « La peine d'un » homme qui est dans l'erreur c'est d'être instruit (4), » il ne pouvait pas enseigner que la peine d'un homme qui est dans l'erreur c'est d'être torturé et mis à mort !

Il n'est donc pas dans l'esprit de la religion de s'imposer par la force et de faire violence à la liberté humaine ; elle se défend contre ses ennemis, non point par le meurtre des infidèles, mais par le martyre du croyant, non avec des armes

(1) Matth., c. XIII, v. 29. — Luc., c. IX, v. 54, 55. — Joan., c. VI, v. 67. — *Roman.*, c. VIII, v. 15. — *Hebr.*, c. II, v. 15.

(2) Consult. S. Athanas., *Epist. ad solit. vit. agent.*, t. I ; S. Cyprian. *Epist.* 55, *Pamel.* 59, fell. ; S. Chrysost., *ad loc. Joan.*, c. VI.

(3) Adv. Judæos, cap. III.

(4) *De republica*, lib. I.

violentes et homicides, mais avec les armes toutes pacifiques de la tolérance et de la charité; non par le crime, mais par la foi (1)!

Telles ont été dans tous les temps les maximes adoptées et suivies par les pasteurs de l'Eglise, et ces maximes, ils en font une règle invariable de conduite, avec la double autorité de leurs exemples et de leurs paroles. Saint Ambroise, traçant d'une main sûre les principes qui doivent toujours diriger la conduite d'un évêque, fait une distinction entre les affaires civiles et les causes criminelles; lorsqu'il s'agit des affaires civiles, il ne veut pas que les évêques interviennent en faveur de l'une des parties, « parce que, dit-il, vous ne pouvez solliciter » pour une des parties sans nuire à l'autre, et vous rendre » peut-être coupable d'une grande injustice (2). » Mais, en matière criminelle, les évêques doivent intervenir pour détourner le châtiment qui pourrait menacer un innocent, ou pour adoucir les pénalités trop rigoureuses.

C'est dans ce même esprit que saint Augustin sollicita et obtint par ses prières la vie des Circumcellions, convaincus d'avoir assassiné des prêtres catholiques. Le concile de Sardique était inspiré par le même sentiment quand il invita les évêques à interposer leur médiation pour faire révoquer les sentences d'exil et de bannissement (3); par cette conduite, l'Eglise désirait rendre aux condamnés une faveur souvent plus chère que la vie elle-même : le bonheur de respirer l'air natal!

Ces dispositions à l'indulgence se manifestent souvent dans les écrits des évêques et des docteurs de l'Eglise qui condamnent l'emploi des moyens violents auxquels a recouru quelquefois la puissance civile pour défendre les intérêts d'une religion de paix; ainsi, Procope nous apprend (4) que l'empe-

(1) Tertull., *Ad scapul.*, cap. II.
(2) Ambros., *De offic.*, lib. III, cap. III.
(3) Concil. *Sard.*, can. XVII.
(4) *Hist. secrète*, chap. XI.

reur Justinien ayant usé de violences et de menaces pour faire embrasser le Christianisme aux Samaritains, sa conduite fut blâmée par toutes les personnes sages et en particulier par les évêques; ainsi encore, Isidore raconte que Sisebert, roi des Visigoths, voulant faire embrasser aux Juifs le Christianisme, s'y prit de manière à montrer qu'il avait à la vérité du zèle, mais un zèle peu éclairé, puisqu'il employa les voies de la force au lieu de celles de la persuasion, les seules convenables et légitimes (1). D'autres rois d'Espagne, entre autres Philippe II, ont encouru le blâme des historiens ecclésiastiques pour avoir employé les mêmes moyens en poursuivant le même but.

Mais si l'Eglise crut devoir blâmer les actes de cruauté inspirés au nom de la religion, si elle jugea souvent à propos d'intervenir en faveur des coupables pour obtenir un adoucissement à leur peine, son indulgence n'alla jamais jusqu'à couvrir d'un voile les crimes que la justice doit venger; elle savait qu'une indulgence aveugle compromettrait les intérêts de la société, et que si les hommes pervers pouvaient se promettre l'espoir de l'impunité, leurs attentats se multiplieraient à l'infini, il n'y aurait bientôt plus aucune sécurité, ni pour les personnes ni pour les propriétés. Voilà pourquoi, aussitôt que les princes eurent embrassé le Christianisme, les évêques appelés dans leurs conseils pour travailler à mettre la loi civile en harmonie avec la loi religieuse, attachèrent une si grande importance à la bonne administration de la justice; voilà pourquoi ils leur recommandèrent souvent de frapper de la rigueur des lois tous les attentats, soit civils, soit religieux. On trouve, dans la collection de Gratien (2), de nombreux exemples de ce zèle pour la justice que l'Ecriture propose aux pasteurs des peuples; malgré leur penchant à l'indulgence,

(1) *In Chronic. Goth. Vand.*, edit. Vul.

(2) *Can. homicid.* 31. — *Can. sunt quædam* 50. — *Cap. Postulasti* X *De homicid.*

les pères et les docteurs demandent la juste punition des malfaiteurs : « Châtier les assassins et les blasphémateurs, dit » saint Jérôme, ce n'est pas commettre un meurtre, mais » servir la loi. » Quand un homme est condamné à subir une peine capitale, en vertu du texte d'une loi ou d'une sentence juridique, ce n'est pas le juge qui tue cet homme, c'est la loi (1). L'autorité judiciaire ne fait que remplir un devoir en exerçant les fonctions les plus terribles; toutefois, « rien ne » doit se faire par pure cruauté, par inhumanité, par le seul » plaisir de nuire; les actes mêmes les plus sévères de l'auto- » rité doivent être inspirés par le désir de venir en aide à la » société ou à quelqu'un de ses membres..... Ainsi, que le » tribunal du juge soit entouré de terreurs salutaires, rien » de mieux; mais que la miséricorde et la pitié puissent en » approcher, parce que, châtiment ou pardon, il n'y a de » bon que ce qui rend les hommes meilleurs (2). »

L'Eglise ne veut donc pas que la justice humaine soit sans entrailles, et sa sévérité pour le crime n'exclut pas l'amour pour le criminel; mais il ne faut pas que, par une indulgence coupable, on laisse le méchant jouir en paix du fruit de ses iniquités (3). Il ne faut pas que la société puisse être mise sans cesse en péril par les attentats contre les principes qui lui servent de fondement: « Sans la justice, dit saint Augustin, » les Etats ne sont plus que de grandes bandes de malfai- » teurs (4). » Pour empêcher ces désordres, le pouvoir civil doit surtout s'adresser au pouvoir religieux, qui a pour mission de travailler à faire triompher les saines maximes de la

(1) *Can. Si homicid.* 41, § *Cum homo.* — *Can. illud etiam.* 46, c. XXIII, q. 4.

(2) *Can. Prodest* 4, § *Nam hominum* 1, c. 9.

(3) *Can. Ea vindicta* 51, c. XXIII, q. 4. — *Can. Si audieris* 31, c. XXIII, q. 5. — Gregor. Magn., *Epist.* IX, 11, t. II.— *Can. Nimium* 37, § *At enim*, c. XXIII, q. 4.

(4) *De civitate Dei*, lib. V, c. XXI.

morale chrétienne; il doit reconnaître ce que les sages du paganisme eux-mêmes avaient reconnu, qu'un Etat est plus fort par la religion que par les remparts et les citadelles (1).

L'Eglise, en réclamant le châtiment des criminels, pour rester fidèle à la tradition apostolique (2), savait se préserver en même temps d'un excès de sévérité, toujours contraire à l'esprit de l'Evangile, et d'un excès de douceur dont l'effet serait de donner une sorte d'encouragement au crime, en lui garantissant l'impunité. Quant aux accusations dont sa conduite a été l'objet à l'occasion de cruautés exercées en apparence pour des motifs de religion, il est facile d'y répondre en examinant les principaux faits incriminés. Ainsi, vers la fin du IVe siècle, eurent lieu à Trèves, devant le tribunal de l'empereur Maxime, les débats d'une cause célèbre, qui se terminèrent par la condamnation à mort de plusieurs hérésiarques; l'exécution suivit de près la sentence capitale. C'était la première fois que l'erreur sur la doctrine devenait un crime, et qu'on plaçait le dogme sous la protection du bourreau; ce qui, dans ce fait, semble engager la solidarité de l'Eglise, c'est que les accusateurs principaux de Priscillien et de ses sectateurs étaient deux évêques d'Espagne, Ithace et Idace, dont la conduite en cette circonstance était fort peu évangélique. Pour répondre au reproche adressé à l'Eglise à cette occasion, il suffit de rappeler l'horreur qu'inspira la conduite des évêques espagnols à tout l'épiscopat des Gaules; sans doute l'erreur des priscillianistes était condamnable; elle renouvelait les hérésies des manichéens et des gnostiques, avec tous les périls que ces erreurs avaient fait courir, deux siècles auparavant, à la foi et surtout aux mœurs des peuples; mais quand les coupables eurent subi la peine capitale, toute l'Eglise apprit avec horreur une nouveauté si opposée à la douceur de ses doctrines; saint Martin était intervenu avant le

(1) Plutarch., *Adv. Colot.*, 31, p. 1125. — Cicer. *De legib.*, 6, 7.
(2) *Roman.*, cap. XIII, v. 4.

procès, pour engager les deux évêques à se désister de leur accusation, et avait conjuré l'empereur de ne pas répandre le sang de ces malheureux, soutenant qu'il suffisait de la condamnation du concile et de l'excommunication, et qu'on ne devait pas exercer de châtiments corporels; après le supplice des coupables, il refusa de communiquer avec les accusateurs; Sulpice Sévère, en condamnant la conduite d'Ithace et d'Idace, regarde comme un attentat inouï qu'on ait osé déférer à des magistrats civils la connaissance de faits appartenant à l'ordre religieux; ainsi, quelque criminel que soit le fait en question, l'Eglise ne saurait en aucune façon en accepter la responsabilité.

On a souvent parlé de la conduite de Charlemagne à l'égard des Saxons et des moyens violents qu'il avait employés pour les forcer à recevoir le baptême; et de là, un nouveau texte d'accusations contre l'Eglise et ses ministres. Quand cet empereur, dans sa foi plus impétueuse que prudente, crut devoir, après sa guerre contre ce peuple, recourir à la force pour le soumettre à l'Evangile, l'Eglise blâma sa conduite, et s'efforça de désarmer des mains qui abusaient de l'épée; le pape Adrien défendit d'user de peines corporelles contre les Saxons qui étaient retombés dans l'idolâtrie, et prescrivit contre les coupables une pénitence conforme aux anciennes lois de l'Eglise; sa durée devait être proportionnée à la sincérité du repentir, et l'évêque était établi seul juge du coupable. Ainsi, pendant que la puissance civile punissait de mort le chrétien retombé dans le crime d'idolâtrie, l'Eglise cherchait à lui arracher le coupable, pour le traduire devant un tribunal qui avait horreur du sang; la voix des hommes les plus illustres s'élevait pour prendre le parti des opprimés et rappeler au souverain les saines maximes du Christianisme; c'est ainsi qu'Alcuin, dont la science était vénérée de tout l'Occident, blâmait en ces termes la conduite de l'empereur: « La foi, comme le définit saint Augustin, dit Alcuin, est

» un acte de volonté et non pas de contrainte. On attire » l'homme à la foi, on ne peut l'y forcer; vous pousserez » les gens au baptême, vous ne leur ferez pas faire un pas » vers la religion. C'est pourquoi ceux qui évangélisent les » païens doivent user avec les peuples de paroles prudentes » et pacifiques ; car le Seigneur connaît les cœurs qu'il veut, » et les ouvre afin qu'ils comprennent. Après le baptême, il » faut encore des préceptes indulgents aux âmes faibles. » L'apôtre Paul écrit à la jeune chrétienté de Corinthe : *Je » vous ai donné du lait, et non du pain*. Le pain est pour les » hommes, il représente les grands préceptes qui convien- » nent aux âmes exercées dans la loi du Seigneur; et » comme le lait est pour l'âge tendre, ainsi on doit donner » des règles plus douces à ces peuples ignorants qui sont » dans l'enfance de la foi (1). » Tels sont les sentiments que le savant religieux exprimait dans sa correspondance confidentielle; et ces sentiments, il ne se contentait pas de les énoncer dans ses rapports d'intimité; il en faisait part, avec une noble franchise, à Charlemagne lui-même : « Si le joug » suave et le fardeau léger du Christ, disait-il à ce prince, » eussent été annoncés à ce peuple inflexible des Saxons avec » autant de persévérance qu'on en a mis à exiger les dîmes » et à faire exécuter toutes les rigueurs des dispositions de » l'édit, pour les moindres fautes, peut-être n'auraient-ils pas » horreur du baptême. Que les propagateurs de la foi s'ins- » truisent donc aux exemples des apôtres ; qu'ils soient pré- » dicateurs et non déprédateurs, et qu'ils se confient en celui » de qui le prophète rend ce témoignage : *Il n'abandonne » jamais ceux qui espèrent en lui* (2). » L'Eglise était donc loin d'approuver des rigueurs exercées en son nom; elle protestait, par la bouche d'un de ses plus illustres représentants, contre une conduite qu'elle regardait comme opposée à l'esprit de

(1) Alcuin., *Epist. ad Megenfridum.*
(2) Alcuin., *Epist. XVI ad Carol. Magn.*

l'Evangile, et, en même temps, elle revendiquait en faveur des peuples la liberté de conscience, et réclamait sans relâche contre l'injuste oppression; ses vœux furent exaucés en partie dès cette époque, puisqu'une conduite plus humaine commença à prévaloir dans les conseils du souverain, comme on le voit, en particulier, par un capitulaire de l'an 797, qui ne renouvelle aucune des mesures violentes prises douze ans auparavant.

Que si plus tard des passions déplorables ou de funestes préjugés réussirent à pénétrer dans le sanctuaire, si des hommes éminents par leur dignité, oubliant la saintété de leur mission, allèrent jusqu'à exercer des rigueurs et des cruautés au nom d'une religion de paix, il faut voir dans des crimes isolés l'œuvre des hommes qui, par la condition de leur nature, sont exposés à payer à la fragilité humaine un triste tribut, dont les ministres de la religion eux-mêmes ne sont pas toujours exempts; mais les fautes sont personnelles, et quelque haut placés que soient les coupables, les conséquences de leur conduite ne sauraient atteindre qu'eux seuls; le Christianisme ne peut donc accepter la responsabilité de toutes les rigueurs qui ont été exercées en son nom, ni entreprendre la justification de tous les crimes qui ont cherché à s'abriter sous son manteau.

Ainsi, nous reconnaissons que les sentiments d'humanité et de charité qui animèrent toujours la partie saine et éclairée du clergé, ne furent pas universellement partagés par les pasteurs; le peuple également, dans son ignorance et sa grossièreté, se laissa entraîner quelquefois à de déplorables excès, surtout contre les Juifs qui, au moyen âge, furent souvent en butte aux plus cruels traitements; avant de partir pour la terre sainte, les croisés préludaient à leurs expéditions contre les infidèles, par le massacre des Juifs qui vivaient au milieu d'eux; voici en quels termes Guibert, abbé de Nogent, raconte un massacre des Juifs qui eut lieu à Rouen : « Nous allons

» traverser des espaces immenses, se dirent un jour les croi-
» sés en s'entretenant du voyage auquel ils se préparaient;
» nous allons attaquer en Orient les ennemis de Dieu, tandis que les Juifs, la nation la plus ennemie de Dieu, est sous
» nos yeux; notre entreprise est mal ordonnée. Ces réflexions les déterminent à prendre les armes, à faire entrer les Juifs dans une église, et à les massacrer tous, excepté
» ceux qui se soumettaient à la foi chrétienne (1). » Pendant que le peuple se portait à ces excès, les missionnaires dans leurs prédications et les théologiens dans leurs ouvrages protestaient contre ces atrocités; le plus grand homme de ce temps, saint Bernard s'écriait, pour arrêter les furieux : « Qu'il
» ne fallait pas persécuter les Juifs, qu'il ne fallait pas les
» égorger; qu'il ne fallait même pas fuir leur société (2). » De son côté le plus illustre théologien de ce siècle déclare que l'Eglise doit s'interdire tout moyen de contrainte pour convertir les Juifs et les païens à la foi chrétienne (3) : il ajoute cependant que quant à ceux qui s'étaient laissés entraîner, par crainte, à recevoir le baptême, on pouvait les obliger à rester chrétiens, afin que le nom de Dieu ne fût pas blasphémé à cause de leur apostasie. Cette opinion était conforme à la décision du quatrième concile de Tolède (an 693) rendue au sujet des Juifs que Sisebert avait forcés à embrasser le Christianisme.

Ce ne sont pas seulement quelques théologiens, savants si l'on veut, mais dont l'opinion n'a qu'une autorité limitée, qui soutiennent cette doctrine; elle est professée par les souverains pontifes, notamment par saint Grégoire le Grand (4), par

(1) Guibertus abbas, *Monodiarum sive de vita sua*, lib. I, cap. v.

(2) *Non sunt persequendi Judæi, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem. — Epist.* 363.

(3) D. Thomas Aquin. *Summa theolog.*, IIª *secundæ*, *quæst.* x, *art.* 8.

(4) *Can. Qui sincera*, § *Judæi*, 3, d. 45.

Alexandre III (1), et par Clément III (2), qui se sont prononcés dans le même sens ; c'est de là que vient la défense de l'Eglise de conférer le baptême aux enfants des Juifs sans la permission de leurs parents (3) ; ainsi les maximes professées par tous les maîtres de la science chrétienne sont bien loin de justifier les accusations portées contre l'Eglise, à l'occasion de certains actes dont elle ne saurait accepter la responsabilité.

Jusqu'ici nous n'avons traité ce grave sujet qu'en nous plaçant à un point de vue historique et traditionnel ; on a vu, par l'exposé de certains faits et des doctrines les plus autorisées, que l'Eglise est loin d'approuver toutes rigueurs qui, dans les différents temps, ont été exercées au nom de la religion.

Examinons maintenant la question au point de vue philosophique, et voyons quels sont les principes généraux que la raison est forcée d'admettre sur ce sujet.

Ici nous commençons par signaler un fait universel dans l'histoire des sociétés, et qui est de la plus haute importance pour notre thèse ; c'est l'esprit d'intolérance de toutes les religions à l'égard des cultes dissidents. Dans l'antiquité, une sorte de proscription frappe les divinités étrangères, et quiconque professe une croyance différente de la croyance nationale est menacé dans ses biens, dans sa liberté, souvent même dans sa vie ; on connaît l'exemple de Socrate, condamné à boire la ciguë pour avoir attaqué la religion de l'Etat ; quand le peuple le plus civilisé de la Grèce punissait ce qu'il regardait comme une hérésie par la peine capitale, on peut croire que les nations moins policées ne devaient pas traiter avec plus d'indulgence les hommes qui manquaient au respect dû aux croyances religieuses qu'elles professaient. Rome elle-même, malgré cet esprit de tolérance qui lui faisait donner l'hospitalité aux divinités des peuples vaincus, frappa toujours d'os-

(1) *Concil. Lateran.*, III, *app.* XX, c. I.
(2) *Cap. sicut Judæi*, q. X. *Enf.*
(3) Pignatelli, *Consultationes*, t. V, *Cons.* XIV, n° 200, p. 69.

tracisme le culte des Juifs et celui des chrétiens, tous les deux enveloppés dans un anathème qui pendant trois siècles arma le bras des persécuteurs contre les enfants d'Abraham et contre les disciples de Jésus-Christ.

Plus tard, à peine la paix avait-elle été rendue à l'Eglise, que les empereurs chrétiens, voulant prendre ses intérêts sous leur protection, établissent une législation pénale contre tous ceux qui s'éloigneraient de l'orthodoxie, en professant un culte dissident; l'application de ce système survit à tous les orages politiques, et se perpétue, avec les modifications introduites par le changement des mœurs, chez les différents peuples, qui tous regardent comme légitime la persécution exercée contre ceux qui professent des doctrines religieuses opposées à celles de l'Etat. Je signale ce fait sans en discuter la valeur; il suffit de le constater pour en tirer cette conclusion importante dans cette discussion, à savoir que tout gouvernement qui professe une religion, est toujours plus ou moins intolérant à l'égard de celles qu'il ne professe pas.

Si de ce fait universel nous remontons à la cause qui le produit, nous trouvons que les mesures de rigueur adoptées par un gouvernement contre les doctrines antinationales, sont inspirées par certaines appréhensions qui lui font voir un danger dans tout enseignement religieux opposé à celui qu'il reconnaît; il croit travailler à sa conservation en repoussant la religion dissidente; ses rigueurs n'ont pas seulement pour mesure la force ou la faiblesse de l'adversaire qu'il combat, et la réprobation plus ou moins vive que les doctrines nouvelles rencontrent dans la société; l'application des lois répressives emprunte toujours un caractère d'inflexibilité ou de douceur, de dureté ou de clémence en rapport avec l'esprit du siècle où elles sont mises en vigueur. D'où il suit que, pour ne pas se tromper dans les jugements qu'on porte sur les peines infligées aux partisans de doctrines hétérodoxes, il ne suffit pas de connaître d'une manière superficielle l'époque où elles ont

été appliquées; il faut surtout affranchir son esprit de l'influence des passions et des préjugés de l'époque où l'on vit; on s'exposerait, en effet, à des jugements injustes et erronés, si, par exemple, on voulait apprécier une époque où la foi catholique avait atteint son plus haut degré de vitalité, avec les idées d'un siècle qui ne se contente pas de pousser la tolérance jusqu'à ses dernières limites, mais qui érige en système l'indifférence la plus absolue pour toutes les religions.

Aux époques où les enseignements de la foi chrétienne étaient profondément enracinés dans tous les esprits, on devait voir dans la profession de l'hérésie un délit d'autant plus coupable qu'il ne menaçait pas seulement l'homme dans les biens passagers de la vie du temps, mais qu'il compromettait les intérêts de l'éternité; l'erreur qui mettait en péril le salut des âmes était considérée comme un attentat plus criminel que le vol qui privait seulement de biens dont la perte n'est jamais irréparable; que le meurtre lui-même qui ravit la vie du temps sans dérober celle de l'éternité. Ces considérations expliquent comment l'Eglise a pu adopter des moyens de répression en opposition apparente avec les sentiments de mansuétude et d'indulgence qui doivent l'animer; sans doute elle n'est pas solidaire, comme nous le verrons bientôt, de toutes les cruautés exercées en son nom par les souverains temporels; mais ce que nous venons de dire s'applique à certains actes de répression approuvés par ses ministres et dont elle accepte la responsabilité.

On a voulu nier ce droit de répression exercé par l'Eglise dans tous les temps, quoique sous différentes formes; le châtiment n'étant, dit-on, destiné qu'à punir les actes coupables pour en empêcher le retour, ne peut atteindre que les actions défendues par les lois; mais les doctrines, qui se développent dans une sphère purement intellectuelle, ne sauraient être soumises à aucune pénalité; la connaissance des opérations de l'intelligence n'appartient point à l'autorité humaine,

qui n'est compétente que lorsqu'il s'agit d'actes extérieurs et nullement d'opinions, ni même de doctrines, dont le jugement ne relève que de Dieu; lui seul, en effet, pénètre au fond des cœurs et peut juger du degré de culpabilité de ces fautes; et quand la justice humaine veut intervenir dans ces sortes de causes, elle se place entre Dieu et la conscience de l'homme pour déclarer coupables des pensées et des sentiments souvent innocents devant Dieu! Il y a usurpation et injustice en même temps dans un pareil procédé; rien ne saurait en autoriser l'application.

Cette objection s'appuie encore sur un autre argument qui semble condamner l'intervention de la justice humaine dans les causes purement dogmatiques. La première règle de l'équité et du bon sens, dit-on, oblige tout homme droit à supposer la bonne foi chez l'adversaire dont il combat les doctrines; quiconque défend une opinion, quelque erronée qu'elle paraisse, est censé agir d'après la conviction de sa conscience; on doit croire à sa sincérité; or, vouloir le punir dans ce cas, ce serait nier le droit qui distingue l'homme raisonnable des êtres privés de raison, droit qui l'autorise à suivre les lumières de sa conscience, en agissant conformément aux devoirs qu'elle lui prescrit; ce serait condamner des actes commandés par la plus impérieuse des lois, par la loi naturelle; ce serait, en un mot, renverser un principe posé et reconnu par l'Eglise elle-même, ainsi qu'on l'a vu précédemment, le principe de la liberté de conscience! Il y a, disons-nous, injustice et folie à soutenir de pareilles prétentions; leur application constitue une violation flagrante de toutes les lois divines; dans ces sortes de procédures, ce n'est pas l'accusé qui est coupable; le coupable, c'est le juge qui le condamne! Telles sont les objections principales auxquelles il s'agit de répondre.

Et, d'abord, il est facile d'établir que non-seulement les actes opposés aux lois divines et humaines sont coupables,

mais encore que les doctrines erronées sont également répréhensibles dans celui qui les propage; comment oserait-on soutenir que les erreurs opposées au dogme chrétien sont plus innocentes que les actes opposés à la morale de l'Evangile? Qui ne voit, au contraire, qu'il y a des erreurs de l'entendement qui constituent à l'égard de la Divinité des offenses véritables, passibles d'un châtiment, et soumises dès lors à la discipline pénitentiaire au même titre que les délits matériels? Sans doute, il existe des situations où l'homme ignore les vérités révélées, sans que son ignorance soit coupable aux yeux de Dieu; l'erreur provenant d'une ignorance que la théologie appelle invincible est innocente; mais il existe d'autres erreurs dont l'origine est moins irréprochable; on voit tous les jours des hommes qui ne sont arrivés à nier certains dogmes catholiques, qu'à la suite d'un travail assez long d'une intelligence sortie volontairement des voies de la vérité; combien de fois ne rencontre-t-on pas des hommes qui sont passés de la vérité à l'erreur, de l'affirmation des dogmes révélés à leur négation, par une transformation accomplie dans l'intelligence, à la suite d'un changement dans les dispositions du cœur qui a quitté le chemin de la vertu pour s'engager dans les sentiers du vice? Voilà comment les vérités surnaturelles, auparavant lumineuses et évidentes, finissent par s'obscurcir; les ténèbres deviennent plus épaisses; le jour où il aperçoit une contradiction entre sa conduite et sa croyance, l'homme commence à douter, et bientôt il arrive à perdre la foi; on finit toujours par nier ce qu'on est intéressé à trouver faux, et l'auteur d'*Emile* a formulé une vérité incontestable quand il a dit que le meilleur moyen de ne jamais douter de l'existence de Dieu était de conserver toujours l'innocence du cœur. La négation ou l'affirmation des vérités chrétiennes dépend donc souvent de la situation morale dans laquelle l'homme est placé; une fois engagé dans la voie du doute, il arrive toujours jusqu'à l'incrédulité; au

commencement, il s'était trompé volontairement; mais bientôt il parvient à se faire illusion sur son mensonge, et à lui donner, à ses propres yeux, les couleurs de la vérité.

C'est à la suite de ces opérations intellectuelles que l'incrédule peut arriver, et arrive même souvent à un certain degré de sincérité même dans son erreur; mais sa bonne foi ne suffit pas alors pour le justifier devant Dieu, ni aux yeux de l'Eglise; il est coupable de son erreur au même titre qu'il est coupable de son vice; sa responsabilité intellectuelle repose sur le même fondement que sa responsabilité morale; il est responsable, parce qu'il a la liberté de se prononcer entre la vérité et l'erreur, comme il a le pouvoir de choisir également entre la vertu et le vice.

Ce raisonnement fait voir pourquoi l'Eglise regarde l'hérésie comme un délit, passible de peines plus ou moins sévères selon le danger qu'elle fait courir à l'ordre religieux; quand elle la punit, elle agit en vertu d'un droit commun à toutes les sociétés humaines. Tous les gouvernements, en effet, recourent à des moyens de répression, non-seulement contre les attentats qui troublent l'ordre politique, mais encore contre les doctrines qui peuvent mettre en danger la paix et la tranquillité de la société; nul n'a le droit d'être séditieux sous prétexte d'opinions, et, de quelque côté que vienne la violence, elle doit toujours, comme dit Cicéron (1), être repoussée par la violence; les moyens de répression, qui ne passent pas les bornes légitimes, font la sûreté des bons citoyens et ne peuvent déplaire qu'aux méchants.

Par là, on comprend la légitimité des mesures adoptées par l'Eglise pour punir les doctrines hétérodoxes, dans lesquelles elle voit un danger pour la société religieuse dont les intérêts lui sont confiés; contester ce point, ce serait nier le droit qu'ont tous les gouvernements de s'armer d'une législation sévère pour punir les excès de la presse périodique, par

(1) *Epist. ad Fam.*, lib. XII, c. III.

exemple, ou pour empêcher la publication des écrits qui peuvent troubler l'ordre social; vouloir désarmer un gouvernement de ce droit, ce serait le forcer au suicide! Si vous accusez l'Eglise lorsqu'elle poursuit l'hérésie qui jette la perturbation dans la société religieuse, vous condamnez toutes les mesures que prend le pouvoir civil pour repousser les agressions de ses adversaires; mais comment prétendrait-on qu'un gouvernement doit rester purement passif en présence des attaques de ses ennemis? En vain soutiendrait-on que l'hérésie, ou l'opposition aux enseignements de l'Eglise, ne relevant que de la conscience de celui qui la formule, ne doit encourir aucune pénalité, et qu'à Dieu seul appartient le droit de juger les opinions et les erreurs de l'homme; ce raisonnement, s'il était admissible, devrait s'appliquer à l'hérésie politique, qui attaque les droits du pouvoir civil; alors il faudrait laisser à l'anarchie pleine et entière liberté de mettre en danger l'ordre social, sans aucun moyen de répression possible; nier la parité que nous établissons ici, ce serait adopter deux poids et deux mesures pour des questions dont l'analogie est parfaite; ce serait déclarer innocents, et affranchis de la rigueur des lois, les attentats contre la religion, tandis que les attentats contre l'ordre politique seraient poursuivis avec la dernière rigueur; il serait permis alors de briser l'arche sainte du dogme et de la morale; il serait permis de se moquer de Dieu, de porter une main sacrilége sur les institutions les plus vénérées, et de chasser la Divinité de ses temples, tandis qu'il serait défendu, sous les peines plus rigoureuses, d'attaquer les lois constitutionnelles de la société et d'ébranler les bases de l'ordre politique et social! Personne ne saurait admettre une telle conclusion.

Il résulte de ces principes qu'il y a des erreurs condamnables dont l'Eglise a le droit d'empêcher la libre propagation par des lois pénales; sa justice doit atteindre le coupable sans être arrêtée par des excuses fondées sur les motifs de convic-

tion qui ont pu motiver ses paroles ou ses actes; tel est le fondement d'une législation qui paraît si odieuse quand on ne songe pas aux raisons qui la rendent nécessaire.

En vain prétendrait-on que la conscience, étant en quelque sorte la seule pierre de touche du mérite ou du démérite de nos actes, l'homme qui suit ses inspirations peut professer impunément des doctrines erronées; ce raisonnement est faux de tous points, comme on peut le montrer par une comparaison toujours empruntée à l'ordre politique. Soutenir que l'homme doit toujours obéir aux injonctions de sa conscience, même dans ce qu'elles ont d'opposé aux prescriptions de la loi civile ou religieuse, ce serait travailler au renversement de toute morale; un tel système légitimerait tous les crimes, et frapperait d'impuissance les lois destinées à les réprimer; que sont en effet tous les attentats politiques, les conspirations, les assassinats, les guerres civiles, sinon autant d'actes inspirés par une passion arrivée au plus haut degré d'exaltation et de paroxisme, et par là même dictés par la conscience? Si de pareils actes ne sont pas coupables, sous prétexte qu'ils sont inspirés par une conviction sincère, il faut dire que les lois destinées à les punir sont injustes, que le législateur est plus criminel que le perturbateur du repos public; encore une fois, cette prétention n'est pas autre chose que le renversement de toute morale, que la négation de tout ordre religieux et politique!

Ce n'est pas tout. Avec un pareil système, non-seulement le bénéfice de l'impunité serait acquis à tous les attentats politiques, en faveur des illusions de la conscience, mais encore les crimes ordinaires seraient affranchis de toute pénalité; ainsi l'homme qui, à force de perversité, parvient à étouffer au fond de sa conscience tout sentiment d'honneur et de justice, doit être réputé innocent, en attaquant les droits les plus sacrés de la propriété, par exemple; ainsi encore, le philosophe qui, au mépris de la morale publique, travaillera au ren-

versement des lois sacrées du mariage, qui plaidera en faveur du divorce ou de la polygamie, sera excusable; l'un et l'autre agissent selon leur conscience! Tous les scandales publics sanctionnés d'avance, tous les crimes justifiés, telles seraient les conséquences de ce système, s'il était adopté; on est obligé de reculer devant une pareille conclusion; mais en repoussant l'opinion qui déclare légitimes tous les actes inspirés par les convictions de la conscience, on reconnaît la nécessité où se trouve placé le pouvoir civil de s'armer de toute la rigueur des lois contre les attentats provenant de pareilles aberrations de l'intelligence; c'est ce raisonnement, si vrai dans l'ordre politique, que nous appliquons à l'ordre religieux; il démontre que la religion, en punissant les hérétiques, exerce un droit nécessaire à sa conservation, et réprime les attentats qui pourraient créer un danger pour l'existence de la société chrétienne! Ces explications justifient suffisamment la conduite de l'Eglise dans l'établissement de sa législation répressive contre l'hérésie.

Cette législation, si légitime en elle-même, a été cependant l'objet des plus violentes attaques; mais nous n'avons pas à nous en étonner; c'est là le sort réservé à toutes les lois humaines établies pour opposer une digue au torrent des passions; il est impossible d'ailleurs de trouver dans le monde une seule institution qui puisse être à l'abri de tout reproche si l'esprit de parti s'en empare, pour faire ressortir les abus qu'elle a occasionnés; il suffit de présenter sous un jour odieux quelques-uns des maux qui en sont résultés, de grouper dans quelques pages des faits qui se sont accomplis pendant plusieurs siècles, et d'assombrir le tableau par un récit exagéré d'actes odieux plus ou moins contestables; alors on finit par présenter une histoire repoussante et digne d'exécration; c'est ainsi qu'en politique un partisan de la démocratie pourra peindre sous les couleurs les plus odieuses l'histoire des crimes et des folies des rois; il lui sera facile, en invoquant le seul

témoignage de l'histoire, de faire du gouvernement monarchique une institution perverse, digne du mépris et de la haine des hommes ; rien alors ne sera plus grand, plus pur et plus noble que le gouvernement populaire ! Mais quand, à son tour, le partisan de la royauté prendra la plume pour raconter, toujours d'après le témoignage de l'histoire, les excès et les crimes de la démagogie, rien ne paraîtra plus hideux et plus exécrable que le gouvernement démocratique. Il n'existe rien qu'on ne puisse dénaturer en procédant de la sorte ; la Divinité elle-même ne serait pas à l'abri de la critique des hommes si l'on ne faisait attention qu'aux maux qui existent dans un monde créé par son pouvoir et gouverné par sa providence !

Si nous avons insisté sur ces considérations, c'était afin de faire connaître combien il a été facile à l'esprit de parti de s'emparer de certains faits, que tout le monde condamne, pour crier à l'intolérance et accuser de cruauté l'Eglise catholique ; ses ennemis ont perfidement réuni dans quelques pages le récit des rigueurs de Ferdinand et de Philippe II ; ils ont peint sous les couleurs les plus sombres les excès de pouvoir commis par les gouvernements de Louis XIV et de Marie d'Angleterre ; ils ont fait ressortir le caractère odieux de certains actes que personne n'approuve, et le lecteur, en ayant sous les yeux un tableau synoptique de faits accomplis pendant plusieurs siècles, reçoit en quelques heures les impressions simultanées d'événements qui se sont succédé à de longs intervalles ; le jugement qu'il porte alors est d'autant plus sévère, que les actes dont il s'agit sont plus opposés à l'esprit de douceur qui caractérise l'époque actuelle ; il ne trouve pas dans son âme de sentiments d'indignation assez vifs pour flétrir de pareils crimes !

Cette indignation est légitime. Cependant, ne pourrait-on pas s'étonner qu'on s'acharne ainsi contre la conduite des princes catholiques, et qu'on n'ait pas une parole de blâme pour condamner les crimes et les cruautés de Henri VIII et

d'Elisabeth d'Angleterre? Pourquoi afficher des sentiments d'une si vertueuse indignation quand il s'agit des crimes commis au nom d'une religion, et ne montrer que de l'indifférence pour des crimes semblables commis au nom d'une autre religion? Pourquoi deux poids et deux mesures?

Après cette digression qui pourra servir d'introduction aux explications qui vont suivre, revenons à notre sujet, et parlons des institutions établies par l'Eglise, à différentes époques, pour punir les fautes commises contre les règles de la foi ou de la discipline.

SECTION II.

DE L'EXCOMMUNICATION.

L'Eglise étant établie pour gouverner la société spirituelle, accomplit sa mission, soit en enseignant au monde les vérités révélées, soit en exigeant de ses enfants une respectueuse soumission aux préceptes qu'elle impose; mais dans tous les temps, elle rencontra des résistances à ses ordres; il y eut souvent parmi les chrétiens des intelligences égarées ou des volontés rebelles, contre lesquelles il fallut recourir à une pénalité extrême, l'*excommunication*, dont nous allons parler.

Dès les temps apostoliques, l'Eglise exerça le droit qu'elle avait reçu de son divin fondateur, de retrancher de son sein les chrétiens dont la conduite, soit par un refus opiniâtre de se soumettre à ses lois, soit par les désordres de leur vie, devenait une cause de scandale pour les fidèles. Souvent on a voulu contester le principe même de ce droit, et son application qui a semblé une usurpation exorbitante entièrement opposée à l'esprit de l'Evangile dont le règne ne doit s'étendre que par la persuasion, sans qu'il soit jamais permis de

recourir à des moyens coercitifs; mais peut-on, sans injustice, reprocher à l'Eglise d'avoir exercé un pouvoir nécessaire à la conservation de l'ordre religieux aussi bien que de l'ordre moral, et dont toutes les sociétés humaines sont en possession? Comment serait-elle moins dans son droit quand elle applique à ses enfants rebelles les peines spirituelles qui les privent des biens appartenant à ses enfants dociles, que le législateur civil qui établit les pénalités les plus rigoureuses contre les violateurs des lois humaines? Est-ce qu'on voudrait lui refuser le droit d'exclure de son sein ses membres réfractaires, quand toutes les sociétés peuvent incontestablement ne pas admettre à la participation des avantages de la communauté ceux de leurs membres qui rejettent ou qui violent les règlements établis et acceptés d'un consentement général? Ces notions, dictées par la raison, suffiraient à elles seules pour démontrer que Jésus-Christ, en établissant son Eglise, lui a donné le pouvoir de rejeter de son sein les membres qui refuseraient d'obéir à ses lois.

Mais ce pouvoir ne repose pas seulement sur les simples inductions du bon sens; il est fondé sur l'Evangile, qui reconnaît aux pasteurs le droit d'employer contre les pécheurs, d'abord les remontrances particulières, ensuite la correction publique, enfin l'*excommunication*. « Si votre frère a péché, » reprenez-le en secret, dit Jésus-Christ; s'il ne vous écoute » pas, dites-le à l'Eglise; s'il n'écoute pas l'Eglise, regardez- » le comme un païen et un publicain. Je vous assure que » tout ce que vous lierez ou délierez sur la terre, sera lié ou » délié dans le ciel (1). »

Ce pouvoir fut exercé dans tous les temps, et dans tous les temps reconnu comme légitime; la première application qui en fut faite eut lieu, sur l'ordre de saint Paul, à l'égard de l'incestueux de Corinthe, dont le crime avait scandalisé toute

(1) S. Matth., cap. XVIII, v. 17.

la ville. « Quoique absent, dit l'Apôtre, j'ai jugé cet homme
» comme si j'étais présent; j'ai résolu que dans votre assem-
» blée, où je suis en esprit, au nom et par le pouvoir
» de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le coupable soit livré à
» Satan, pour faire mourir en lui la chair, et sauver son
» âme (1). » Jamais les fidèles ne firent entendre une seule réclamation contre l'exercice de ce droit; loin de là, ils approuvaient toujours l'application qui en était faite dans leurs assemblées, et avec leur assentiment, comme nous allons le voir bientôt.

Ce pouvoir d'excommunication fut reconnu et confirmé par les empereurs eux-mêmes. Le premier concile d'Arles, convoqué par Constantin qui en approuva les décrets, ordonna (canon 7) aux gouverneurs des provinces de prendre des lettres de communion, et aux évêques de veiller sur leur conduite, et de les retrancher de la société des fidèles, s'ils violaient les lois disciplinaires de l'Eglise. Synésius, évêque de Ptolémaïde en Egypte, usa de ce pouvoir à l'égard d'Andronicus, gouverneur de la province (2).

L'Eglise a constamment exercé ce pouvoir pour retrancher du nombre des fidèles, non-seulement les hérétiques obstinés qui attaquaient sa doctrine, non-seulement les réfractaires qui refusaient de se soumettre à un point de discipline générale, tel que la célébration de la pâque, par exemple, mais encore les pécheurs scandaleux dont les exemples pouvaient pervertir le peuple chrétien; elle recourait à l'emploi de ce moyen extrême lorsque ses recommandations n'avaient rencontré que le dédain et qu'on avait opposé une résistance opiniâtre à ses sages remontrances. Toutes les fois que la loi de Dieu était indignement violée, sa religion outragée, et que les coupables n'accueillaient qu'avec mépris ses reproches charitables, l'Eglise ne pouvait hésiter à repousser de sa communion

(1) I. *Corinth.*, c. v, v. 4.
(2) Consulter Bingham, *Origin. ecclés.*, liv. II, c. iv, § 5, t. I.

les prévaricateurs endurcis; elle recourait alors à une mesure rigoureuse, moins pour désespérer les coupables que pour les forcer à rentrer en eux-mêmes, et à réparer leurs crimes par la pénitence; tel était le but que se proposait le tribunal ecclésiastique qui prononçait la sentence d'excommunication.

Les formalités qui précédaient le jugement étaient accompagnées de solennités qui en relevaient l'importance; l'évêque, assisté de ses prêtres, présidait à la place de Dieu, *in loco Dei*. Il y avait trois causes principales d'excommunication : les mauvaises doctrines, une conduite infâme, la rébellion contre la discipline de l'Eglise; l'excommunication était toujours précédée d'avertissements, et elle était encourue seulement lorsque les faits incriminés avaient un caractère public et manifeste.

Quand la sentence était rendue, l'évêque la prononçait en ces termes : « Par l'autorité de Dieu le Père, de la bienheu- » reuse vierge Marie, de tous les saints, et avec l'appro- » bation de l'assemblée qui est ici présente, je t'excommu- » nie. » Pendant la cérémonie, les flambeaux étaient allumés, et on sonnait lentement les cloches; puis, l'excommunication fulminée, on dépouillait l'autel, on déposait à terre les croix, les reliques des saints, les vases sacrés; la porte de l'église était fermée avec des liens d'épines; on éteignait les cierges, et on aspergeait les murs d'eau bénite. Dans les excommunications prononcées par le pape, le clergé portait à la main des bâtons et des cierges allumés; aussitôt la sentence rendue, les évêques et les prêtres excommuniants jetaient subitement à terre leurs cierges, et les éteignaient sous leurs pieds; image terrible de l'état de l'âme excommuniée, qui, frappée par l'anathème, tombait dans les ténèbres, signe avant-coureur de la mort.

Les effets de l'excommunication étaient généralement très-rigoureux; ils ne furent pas toujours et partout les mêmes.

Dans les commencements, on privait les excommuniés de la communion seulement, c'est-à-dire de la participation aux sacrements; plus tard, on les expulsa des églises particulières; enfin, quand l'autorité des lois ecclésiastiques fut universellement reconnue, on les retrancha de toute l'Eglise ; toutes les relations ordinaires de la vie étaient brisées pour eux ; la loi chrétienne obligeait les fidèles à fuir leur société. « Je vous ai » déjà écrit, disait saint Paul aux Corinthiens, de n'avoir aucun » commerce avec celui de vos frères qui serait impudique, avide » du bien d'autrui, idolâtre, calomniateur, ivrogne ou ravis- » seur, et même de ne pas manger avec lui, afin qu'il rou- » gisse de sa conduite (1). » La même obligation avait été imposée par saint Jean : « Si quelqu'un, avait-il dit, vient à vous » avec une autre doctrine que celle-ci, ne le recevez point » chez vous, ne le saluez même pas, afin de n'avoir pas de » part à sa malice (2). » Si ces apôtres recommandaient d'une manière aussi pressante d'éviter la fréquentation des chrétiens dont la conduite criminelle ou la croyance erronée constituait une espèce d'apostasie de leur religion, combien cette obligation ne devenait-elle pas plus pressante quand la sentence d'excommunication avait été prononcée contre eux ? Cette peine entraînait donc une véritable mort spirituelle ; les excommuniés étaient privés des droits que possédait chaque membre de la société chrétienne, privés des services et des avantages qui reviennent de la communauté des prières, des bonnes œuvres et des autres biens spirituels. Un excommunié se trouvait-il présent dans un lieu où il y avait une église? on évitait alors de célébrer l'office divin ; les cloches restaient muettes et silencieuses ; s'il entrait dans le temple, ce temple était profané, il fallait le purifier de cette souillure par des cérémonies expiatoires ; enfin les excommuniés, privés de tous les droits pendant leur vie, étaient encore, après leur

(1) I. *Corinth.*, cap. v, v. 11.
(2) S. Joann., cap. v, v. 10.

mort, privés du droit de sépulture chrétienne, l'Eglise ne pouvant regarder comme ses enfants, ceux qui avaient vécu dans l'endurcissement et qui étaient morts dans l'impénitence.

On connaît maintenant cette institution célèbre, à laquelle ont été prodiguées les plus amères critiques, parce qu'on n'a voulu comprendre ni le droit qu'avait l'Eglise de la mettre en vigueur, ni sa profonde sagesse dans son application ; qu'il y ait eu des abus à différentes époques ; que dans des siècles de ténèbres et de troubles, quelques pasteurs de l'Eglise aient fait appel à l'excommunication pour des raisons qui n'avaient aucun rapport avec la religion, c'est ce que nous n'essayerons pas de contester, ni même d'excuser, par la raison que les institutions les plus excellentes, ayant toujours donné lieu à quelques abus par la faute des hommes, les œuvres divines elles-mêmes sont soumises au sort commun lorsque les hommes y mettent la main. Dans les temps difficiles que l'Eglise a traversés, les évêques ont payé leur tribut à la fragilité humaine ; mais leurs fautes ne sauraient jamais atteindre le pouvoir qu'ils exerçaient ; dans toute institution, il y a toujours deux choses à considérer : les fautes et les crimes dont elle a été l'occasion, et le bien qu'elle a produit ; les crimes sont l'œuvre des hommes ; le bien, voilà l'œuvre de Dieu ! Cette observation suffit pour donner l'explication d'un grand nombre de faits historiques, odieux et inintelligibles sans elle ; voilà pourquoi nous avons cru devoir la rappeler ici.

Malgré les abus particuliers qu'on pourrait reprocher à ses ministres, l'Eglise agit sagement en exerçant le pouvoir d'excommunication qu'elle avait reçu de son divin fondateur. Elle voulait faire comprendre aux fidèles l'horreur que doit leur inspirer une conduite criminelle ou une croyance erronée, et elle y parvenait en imprimant sur le front des coupables une flétrissure qui les dégradait aux yeux de tous ; elle voulait préserver le troupeau de la contagion du mauvais exemple et des

doctrines pernicieuses, et elle y réussissait en frappant de ses anathèmes toutes les brebis dangereuses, en les chassant du bercail de Jésus-Christ; mais comme elle se proposait de punir le pécheur sans le désespérer, en le retranchant de la société chrétienne, elle lui laissait toujours l'espoir de recouvrer ses droits perdus et d'arriver à la grâce de la réconciliation par le repentir et la pénitence!

L'Eglise a donc fait preuve de sagesse en établissant cette institution, et en la faisant entrer, dans les époques difficiles, comme un des principaux rouages de son gouvernement; ceux qui l'attaquent sur ce point agissent avec une grande légèreté, ou se laissent égarer par des préjugés qui les aveuglent; il suffit d'ouvrir les yeux à l'évidence et de se rappeler quels sont les principes fondamentaux de tout gouvernement, pour se convaincre que l'autorité spirituelle, en frappant de la peine de l'excommunication les chrétiens indociles à ses lois ou rebelles à ses enseignements, a exercé le même pouvoir et agi en vertu du même droit au nom desquels les gouvernements civils condamnent à l'exil temporaire ou perpétuel ceux des membres du corps social dont la présence serait un danger pour la paix de l'Etat! Eh quoi! on avoue que le pouvoir civil est dans son droit quand il punit légalement le citoyen qui se révolte contre l'autorité constitutionnellement établie; on avoue qu'il agit avec prudence quand il condamne au bannissement ses ennemis qui complotent son renversement, et l'on refuserait le même droit à l'Eglise! et on voudrait la désarmer en présence des tentatives audacieuses de ses enfants rebelles! Encore une fois, il y a injustice à reprocher à l'Eglise sa conduite lorsque, dans des circonstances exceptionnelles et heureusement rares, elle a fait appel à ses anathèmes pour exclure de son sein les chrétiens indignes de ce nom; loin de l'accuser, il faut reconnaître que, s'il y a une différence entre les châtiments qu'elle exerce et ceux que la loi met entre les mains des souverains, cette différence est entièrement à l'avan-

tage du pouvoir spirituel qui punit, mais toujours avec miséricorde, toujours en laissant accès au repentir et au pardon!

SECTION III.

DE LA PÉNITENCE PUBLIQUE.

A peine l'Eglise fut-elle sortie triomphante des persécutions qu'elle s'occupa d'établir des peines disciplinaires pour la répression des fautes dont pouvaient se rendre coupables ses enfants. Dès le commencement du second siècle, les pasteurs ayant cru nécessaire, pour l'édification des fidèles et pour le maintien de la pureté des mœurs parmi eux, de soumettre les violateurs des lois morales et religieuses à une réparation publique et solennelle, avaient donné ce caractère aux peines établies contre les contempteurs des préceptes divins ; toutefois ce n'est que dans les siècles suivants qu'on trouve la *pénitence canonique* instituée d'une manière régulière pour obliger les chrétiens, qui avaient donné des scandales publics, à réparer leurs fautes par des expiations également publiques.

On distingua dès lors trois sortes de pénitences : la *pénitence secrète*, à laquelle étaient soumises les fautes qui ne devaient pas être connues; la *pénitence publique*, infligée pour les crimes qui avaient été commis publiquement; et la *pénitence solennelle*, destinée à l'expiation de ces actes plus graves qui, par leur scandale, avaient ému la société chrétienne. L'application de ces différents modes de réformation morale était d'ailleurs subordonnée au caractère des coupables, à leur condition sociale, à leur sexe, à leurs besoins; les conciles, par exemple, ordonnent de mettre tant de prudence

dans le choix des pénitences imposées aux personnes mariées que l'un ne puisse connaître les fautes de l'autre.

Les divers degrés dans la pénitence, déterminés par des règlements appelés *canons pénitentiaux*, furent observés plus rigoureusement dans l'Eglise grecque. On divisa les pénitents en quatre ordres : les *pleurants*, les *auditeurs*, les *prosternés*, et les *consistants*. Le plus ancien monument où il soit fait mention de ces quatre degrés de la pénitence est un canon de saint Basile, conçu en ces termes : « Celui qui a fait un homicide volontaire et qui veut en faire pénitence, sera pendant vingt ans séparé de la communion, et ces vingt ans seront distribués de cette sorte : il doit pleurer quatre ans hors des portes de l'oratoire, suppliant ceux qui y entrent de prier pour lui, s'accusant en même temps de son péché ; après ces quatre ans, il sera reçu entre les auditeurs, et sortira pendant cinq ans avec eux ; il passera sept ans avec ceux qui sont prosternés, et sortira après la prière. Durant quatre ans, il sera debout avec les fidèles, mais il n'aura point de part à l'oblation. Ce terme étant expiré, il participera aux sacrements (1). »

Telles sont les quatre stations bien distinctes établies pour punir le même crime ; saint Basile n'en est point l'inventeur ; il ne fait que rappeler la règle établie avant lui, et suivie généralement dans l'imposition de la pénitence.

Les *pleurants* étaient exclus du temple ; ils se tenaient à la porte de la maison de la prière, comme des mendiants qui implorent la pitié des passants. Ils étaient exclus de la participation à tous les biens de l'Eglise ; et non-seulement on leur refusait les sacrements, mais ils n'étaient pas même admis dans l'église pour entendre la lecture des livres saints et les instructions de l'évêque, quoique cette faveur fût accordée même aux Juifs et aux païens ; ils pouvaient seulement être

(1) S. Basil., *can.* 56.

compris dans la prière particulière des fidèles qui demandaient à Dieu pour eux l'esprit de pénitence. Plus tard, lorsqu'ils avaient donné des signes évidents de repentir, le peuple intercédait pour eux auprès de l'évêque, et sollicitait leur admission dans l'Eglise, c'est-à-dire, demandait de les faire passer dans une autre classe de pénitents. Les pleurants pouvaient abréger, par la ferveur de leur pénitence, le temps qu'ils avaient à passer dans cette première station; l'évêque et les prêtres examinaient leur vie, et prononçaient, s'il y avait lieu, un adoucissement à leur peine.

Ces pénitents, étrangers à la prière publique et à toute participation aux divins mystères, devaient se trouver à l'heure des assemblées à la porte de l'église, portant des cendres sur la tête et un cilice sur le corps; là, ils s'adressaient aux fidèles, leur demandant d'avoir pitié d'eux et de prier pour la guérison de leur âme; frappés, pour ainsi dire, d'ostracisme, ils comprenaient davantage par leur mise hors la loi chrétienne la gravité de leurs crimes, et par suite, ils travaillaient avec plus d'ardeur à les expier; en même temps leur état d'humiliation apprenait à tous ceux qui les voyaient quelle honte entraîne à sa suite le péché et quels efforts doit faire le chrétien pour s'en préserver.

La durée de cette expiation était en rapport avec la gravité des péchés commis; toutefois, il n'y eut jamais uniformité parfaite dans la discipline de l'Eglise sur ce point; en général, les pécheurs passaient, dans ce premier degré, un peu moins du quart du temps prescrit pour tout le cours de la pénitence publique

Quand le temps fixé pour la première station était achevé, on faisait passer les pénitents dans le second degré, parmi les *auditeurs*, à moins que leur négligence n'exigeât une prolongation du temps de la pénitence; le pécheur passait au rang des auditeurs sans qu'il y eût aucune cérémonie particulière pour cette transition.

Les auditeurs occupaient une place à part dans l'église ; ils se tenaient à l'entrée du temple, sous le vestibule ; ils avaient, sur les pleurants, le privilége d'entendre la lecture des saintes Ecritures et d'assister à la prédication de l'évêque ; ce droit leur était commun avec les Juifs et les païens, qui étaient admis à recevoir cette instruction élémentaire donnée par les pasteurs pour gagner les âmes à la religion chrétienne. Les pénitents de ce second degré n'assistaient pas à la célébration des divins mystères ; ils devaient sortir lorsque commençait la partie de l'office qu'on appelait la messe des catéchumènes, c'est-à-dire, lorsqu'avaient lieu les prières, les oraisons et les impositions des mains sur les catéchumènes et sur les pénitents du troisième degré, les *prosternés*.

Nous pouvons observer ici que la pénitence imposée aux pécheurs dans ces deux premiers degrés était une pénitence en quelque sorte passive, c'est-à-dire qu'on ne leur prescrivait point les exercices laborieux de la pénitence, tels que les jeûnes et les autres mortifications corporelles ; la plupart des pénitents pratiquaient volontairement ces œuvres expiatoires, mais il n'existe pas de monument attestant qu'elles fussent pour eux d'une obligation rigoureuse ; ces œuvres étaient réservées pour les deux dernières classes de pénitents ; les deux premières étaient comme le noviciat de la pénitence : les pleurants étaient exclus de l'assemblée des fidèles comme des membres indignes d'en faire partie ; les auditeurs étaient obligés de recommencer leur éducation chrétienne en entendant de nouveau des enseignements auxquels ils n'avaient pas su conformer leur conduite ; ce n'était que plus tard qu'ils devaient embrasser avec zèle les exercices expiatoires destinés à réparer les actes criminels dont ils s'étaient rendus coupables.

C'était surtout lorsqu'ils entraient dans la classe des *prosternés* que les pénitents prenaient l'engagement d'accomplir des œuvres longues et pénibles, qui seules avaient aux yeux

de l'Eglise la vertu d'expier les péchés et de purifier les âmes. Les prosternés étaient ainsi nommés parce que dans l'assemblée des fidèles, où ils occupaient une place à part dans l'espace qui séparait la porte de la basilique de l'ambon ou pupitre, ils se tenaient à genoux et prosternés pendant la cérémonie de l'imposition des mains que faisait sur eux l'évêque ; cette cérémonie était accompagnée de prières que le clergé et le peuple récitaient sur les pénitents ; ensuite, le diacre les invitait à sortir de l'église, et quand ils s'étaient retirés, le sacrifice continuait pour les fidèles seulement. Le concile de Laodicée rend compte de ces usages en ces termes : « Il faut premièrement, après les instructions des évêques, faire à part l'oraison des catéchumènes, et, après qu'ils seront sortis, il faut faire celle des pénitents ; et ensuite, ceux-ci ayant reçu l'imposition des mains et s'étant retirés, il faudra faire celle des fidèles, la première en silence, les deux autres de vive voix ; après, on se donnera la paix, et on fera ainsi la sainte oblation. »

Si l'on veut savoir en quoi consistait la pénitence imposée aux prosternés, saint Basile nous l'apprendra en ces termes : « Celui qui pour les plaisirs de la chair a méprisé la grâce, nous donnera une preuve complète du soin qu'il a de sa guérison en affligeant et en domptant sa chair, en s'assujettissant à toutes sortes de travaux pénibles, et en renonçant aux plaisirs dont il s'était rendu esclave (1). » Ainsi, la pénitence ne consistait pas dans un simple sentiment de regret du péché ; elle exigeait l'accomplissement d'œuvres pénibles destinées à dompter le corps et à humilier l'esprit ; quant aux diverses œuvres pratiquées par les pénitents, l'historien Sozomène nous fait connaître qu'elles étaient facultatives : « Chacun, en particulier, de sa propre volonté s'afflige ou par des jeûnes, ou en s'abstenant de la nourriture, et attend ainsi le temps

(1) S. Basil., *can.* 3.

qui lui a été marqué par l'évêque, lequel étant expiré, il est, après avoir acquitté cette espèce de dette, absous et réuni au reste du peuple dans l'Eglise (1). »

Outre les jeûnes et les austérités qui étaient en rapport avec la gravité de leurs fautes, les pénitents étaient encore privés de deux grands biens : ils ne pouvaient assister à la célébration du saint sacrifice, réservée uniquement aux fidèles et aux pénitents du quatrième degré dont nous allons parler; de plus, ils étaient exclus de la communion eucharistique, à laquelle participaient seulement les chrétiens qui n'étaient point soumis aux prescriptions de la pénitence canonique.

Quant aux pénitents du quatrième degré, on leur donnait le nom de *consistants*, parce qu'ils avaient le privilége d'assister, avec tous les fidèles, à la célébration du saint sacrifice, sans participer cependant à l'oblation qui y avait lieu, ni à la communion qui la terminait. Les pécheurs repentants achevaient la carrière de la pénitence par cette dernière épreuve, qui se prolongeait quelquefois afin d'affermir leurs bons sentiments, et d'assurer en eux les fruits d'une sincère conversion ; leur pénitence terminée, ils recevaient l'absolution par l'imposition des mains, et ils étaient admis à recevoir l'Eucharistie.

On plaçait parmi les consistants, non-seulement les pécheurs qui avaient parcouru les trois premiers degrés de la pénitence, mais encore un certain nombre de chrétiens coupables de crimes qui auraient dû les obliger à passer plusieurs années dans les stations inférieures ; l'Eglise, toujours pleine de sagesse, jugeait à propos de dispenser quelquefois des règles ordinaires certains pénitents, afin de ne pas faire naître des soupçons qui les eussent exposés à d'autres périls. On reléguait encore dans cette classe les pécheurs qui, en dénonçant volontairement les actes criminels dont ils s'étaient

(1) *Hist. eccl.*, lib. VII, c. XVI.

rendus coupables, méritaient par cet aveu spontané d'échapper à une pénalité plus rigoureuse. Enfin, les évêques infligeaient cette même peine, souvent pour le reste de leur vie, aux chrétiens qui, après avoir achevé la pénitence canonique, retombaient lâchement dans leurs anciennes habitudes d'une vie molle et sensuelle.

Les consistants occupaient dans l'église une place séparée de celle des autres pénitents, sans qu'ils fussent confondus, à ce qu'il paraît du moins, avec les fidèles; on croit qu'on ne les laissait pas se placer à côté de ceux qui jouissaient de tous les avantages attachés à leur titre de chrétiens, et qui étaient en communion parfaite avec l'Eglise.

Un fait digne de remarque, c'est la sévérité des canons pénitentiaux pendant les persécutions, c'est-à-dire à une époque où l'Eglise devait montrer une plus grande indulgence pour les fautes de ses enfants; on pensait dès lors qu'une discipline plus ferme était le meilleur moyen de retenir les âmes faibles et chancelantes ; aussi les peines étaient-elles très-rigoureuses ; elles étaient proportionnées sans doute à la gravité du crime ou du délit, mais l'Eglise regardait moins à la matérialité des actes qu'à la nature du coupable; la pénitence devait durer pendant tout le temps nécessaire à son amendement et à la réforme de ses instincts pervertis et de ses passions mauvaises.

La durée des peines variait suivant les lieux; saint Basile marque deux ans pour le vol, sept pour la fornication, quinze pour l'adultère, vingt pour l'homicide, et la vie entière pour l'apostasie; mais, encore une fois, cette durée était abandonnée à la volonté des évêques, qui, pour l'imposition de la pénitence, consultaient plutôt les dispositions du coupable, son repentir et sa contrition, que le texte inflexible de la loi canonique ; souvent le temps de la pénitence était abrégé en faveur des pénitents qui montraient un plus grand repentir de leur faute, et plus de ferveur dans son expiation ; comme

aussi, d'autres fois, ceux qui montraient de la tiédeur et de la négligence étaient reçus plus tard que les autres à la réconciliation (1).

La pénitence devenait une peine extrêmement rigoureuse; elle vouait le pécheur à un état d'isolement qui entraînait la cessation des rapports ordinaires de la vie; elle produisait un véritable brisement des relations sociales pendant un temps plus ou moins considérable; le pénitent, devant passer sa vie dans le recueillement, le jeûne, la prière et le travail, ne pouvait vaquer ni au commerce, ni à la guerre; il dévait s'éloigner du tumulte des affaires; avocat, il ne pouvait plaider devant les tribunaux; magistrat, il devait renoncer à l'exercice de ses fonctions publiques; la peine qui l'avait atteint le frappait presque de mort civile.

L'exercice de la mortification était aussi un devoir du pénitent, qui renonçait aux riches vêtements et aux festins somptueux; il lui était encore prescrit de s'abstenir de vin et de viandes pendant toute l'année, à l'exception des deux solennités de Noël et de Pâques. Les pénitents qui ne quittaient point leur chevelure et ne changeaient pas leurs vêtements encouraient le blâme des fidèles; ils devaient avoir la tête rasée et ne porter que des vêtements grossiers et de couleur sombre; souvent on en voyait qui, par un excès de zèle, exagéraient encore la sévérité de ces ordonnances; assis à la porte des églises, volontairement enchaînés à des anneaux de fer, ils se frappaient à grands coups de fouet; cette violence sur soi-même n'était point commandée par l'Eglise, mais elle servait à abréger la pénitence.

Les lois disciplinaires de la pénitence n'étaient pas appliquées indistinctement à tous les pécheurs; l'Eglise usait de condescendance à l'égard des chrétiens qui n'auraient pu subir

(1) Voir dans la *Bibliothèq. ecclés.*, de Dupin, t. II, p. 304 et suiv., une exposition très-courte et raisonnée des canons de différents conciles relativement à la pénitence publique.

toutes ces rigueurs; elle considérait l'âge et le tempérament des coupables; ainsi, on n'imposait point volontiers la pénitence aux trop jeunes gens, à cause de la faiblesse de leur constitution, ni aux vieillards qui avaient passé quatre-vingts ans; il fallait qu'ils insistassent pour l'obtenir; mais telle était l'idée de réhabilitation morale attachée aux exercices de la pénitence, que les coupables se faisaient un devoir de s'y soumettre et la réclamaient comme un avantage; les services les plus pénibles étaient cependant réservés aux pénitents, surtout à ceux qui avaient scandalisé leurs frères; mais on se soumettait de bon cœur aux offices les plus humiliants pour rentrer dans la communion des fidèles et dans l'unité chrétienne, afin de recouvrer l'innocence et l'amitié de Dieu.

La conduite de l'Eglise, dans l'établissement de la pénitence, a servi de texte aux accusations d'un rigorisme excessif, d'infidélité à l'esprit de mansuétude de l'Evangile; ce reproche est au moins étrange quand il s'agit d'une institution aussi ancienne, qui remonte aux temps apostoliques; il est du reste facile de justifier sa conduite; il suffit pour cela de rappeler quelques-unes des circonstances qui ont donné naissance à cette institution.

On remarquera d'abord que l'universalité des canons pénitentiaux est un indice qu'ils répondaient à un besoin religieux et qu'ils étaient en rapport avec la ferveur des fidèles; jamais, s'ils avaient rencontré de leur part une vive répulsion, ils n'auraient acquis cette autorité qui leur concilia le respect et la soumission des peuples. D'ailleurs, la société chrétienne des premiers âges n'était pas dans une situation normale; elle était en contact perpétuel avec cette société païenne qui était descendue au dernier degré de la dégradation morale, et qui donnait l'affligeant spectacle de tous les scandales et de tous les vices; les chrétiens eux-mêmes, pris dans cette société, et entrés dans l'Eglise avec leurs habitudes anciennes, étaient toujours exposés à y retomber; il fallait préserver la pureté

de la morale évangélique de toute altération et inspirer du crime l'horreur qu'il mérite, afin d'en éloigner les fidèles; enfin, les pensées de la foi n'étaient pas encore entrées assez avant dans les intelligences pour donner une idée approximative des ravages exercés dans les âmes par la maladie du péché, qui ne peut être guérie que par un traitement long et énergique; en voyant les conséquences d'un acte grave, quoique passager, l'esprit comprenait davantage le danger des châtiments de l'autre vie et la nécessité d'éviter l'offense de Dieu, ou de la réparer quand on a eu le malheur de la commettre, si l'on ne veut pas s'exposer aux peines éternelles.

Au lieu de condamner ces mesures disciplinaires, sur de simples apparences, il vaut mieux les juger par leurs effets; or, on voit que jamais les crimes n'ont été plus rares parmi les chrétiens qu'à l'époque où la législation de la pénitence était appliquée dans toute sa rigueur; jamais les conversions parmi les infidèles n'ont été plus nombreuses que quand les épreuves pour l'admission au baptême ont été plus multipliées; au contraire, la corruption et le désordre des mœurs n'ont commencé à faire des progrès plus rapides parmi les chrétiens qu'à partir du moment où s'est introduit le relâchement sur l'application des lois disciplinaires; ces faits sont avérés; ils répondent mieux que tous les raisonnements aux accusations qu'on voudrait adresser à la législation pénitentiaire de l'Église.

Il ne faut donc pas juger les œuvres de Dieu avec des idées purement humaines; comment pourrait-on accuser de dureté des hommes, tels que saint Cyprien, saint Grégoire Thaumaturge, saint Basile et tant d'autres pasteurs, dont la vie offre un parfait modèle de charité chrétienne, et qui cependant ont été les instigateurs des lois pénitentiaires, et les ont fait appliquer dans leurs diocèses? Ces rigueurs étaient suggérées aux évêques par les inspirations d'une charité pleine de pru-

dence qui leur faisait adopter avec empressement toutes les mesures utiles au salut de leur troupeau; et comme, après tout, ils n'accordaient la pénitence qu'aux pécheurs qui s'y soumettaient volontairement, qui venaient même la demander, sans forcer personne à s'y assujettir, ils devaient appliquer les règles établies indistinctement à tous ceux qui voulaient recourir à *ce baptême laborieux* pour réparer leurs fautes et en obtenir le pardon.

Dans l'application des peines, l'Eglise imitait la prudence d'un médecin habile qui combat chaque maladie par le remède qui lui convient; elle appliquait à toutes les maladies de l'âme les remèdes spirituels les plus propres à les guérir. La pénitence, dans les premiers siècles chrétiens, recouvrait une pensée charitable; c'était moins un châtiment imposé par l'évêque qu'un traitement moral approprié aux inclinations de chacun; l'Eglise avait moins d'égards à la faute qu'à la personne; elle travaillait à réformer le coupable et à le rendre meilleur. Sous tous les rapports, ce système pénitentiaire, dont l'efficacité était calculée sur la nature du mal, et à la création duquel les esprits éminents avaient prêté le concours de leurs lumières dans les synodes et dans les conciles, était très-supérieur à cette ancienne organisation judiciaire, à cette Thémis dure et aveugle, sur les autels de laquelle l'ancien monde immolait chaque jour ses victimes avec le glaive de la loi; de ces deux justices, l'une frappait pour punir, l'autre pour régénérer.

Un grand pape, Grégoire II, écrivant à l'empereur Léon l'Isaurien, fait, entre la justice des rois de la terre et le système pénitentiaire de l'Eglise, un parallèle digne d'attention : « Si quelqu'un t'a offensé, lui dit-il, tu lui prends sa maison, » ses biens, sa personne; ensuite, tu le pends, tu le décapites ou tu le relègues dans un cachot, loin de ses enfants, » de ses amis, de sa famille. Les pontifes n'agissent point » ainsi; quand quelqu'un a péché, et qu'il a confessé sa faute,

» au lieu de le pendre ou de lui couper la tête, ils posent
» sur sa tête l'Evangile et la croix; au lieu de le tenir dans
» une prison au secret, ils le relèguent parmi les catéchu-
» mènes; ils imposent à ses entrailles le jeûne, à ses yeux
» les veilles, à sa bouche la prière; lorsque, par des exer-
» cices appropriés à l'état de son âme, ils l'ont corrigé,
» émondé, lorsqu'ils ont restauré ce vase d'élection dans
» l'état où il était avant sa chute, ils le remettent à Dieu inno-
» cent et purifié.»

La supériorité de la pénitence religieuse qui améliore, sur le glaive séculier qui détruit, était trop évidente pour que le pouvoir civil n'en fût pas frappé et ne cherchât point à s'inspirer des maximes chrétiennes, pour réaliser les importantes réformes que réclamait depuis longtemps l'administration d'une bonne justice; à Rome, malgré la sollicitude du législateur, l'arbitraire régnait quelquefois dans le sanctuaire de la justice; l'application des peines était abandonnée au caprice des magistrats et des particuliers; la loi criminelle, chez les Romains, était fort inférieure à la loi civile; aussi le Christianisme devait-il y introduire des améliorations sensibles. Accoutumés que nous sommes à entendre le récit des cruautés atroces rapportées par l'histoire, à voir des hommes déchirés avec des ongles de fer, dévorés par le feu ou broyés par la dent des bêtes sauvages, torturés enfin avec une cruauté barbare, nous n'en sommes pas émus; il ne nous vient même pas à la pensée de nous demander comment ces choses arrivaient chez les nations civilisées de l'ancien monde, et comment elles n'arrivent plus chez les nations civilisées du monde moderne? Le progrès si lent des mœurs ne suffit pas pour expliquer un tel changement; il faut y reconnaître une cause plus prompte, plus efficace, plus générale; et cette cause il faut l'attribuer à l'influence chrétienne qui introduisit plus de douceur dans les mœurs, et en particulier, plus d'humanité dans les dispositions de la législation pénale; en comparant

l'efficacité des lois pénitentiaires de l'Eglise, pour l'amélioration morale de la société, avec l'inutilité de leurs lois criminelles pour atteindre le même but, les empereurs furent forcés de rendre hommage à la supériorité du Christianisme et de s'inspirer de ses maximes, pour travailler à la réforme de leur code pénal.

Pour comprendre davantage encore la supériorité de la législation pénitentiaire de l'Eglise sur les lois civiles criminelles, on peut faire entre les idées modernes et les idées chrétiennes un rapprochement qui ne sera pas dépourvu d'intérêt. De nos jours, on s'est occupé plus que jamais de cette branche de la législation qui règle les peines à appliquer aux crimes et aux délits; des études sérieuses ont été faites sur le système pénitentiaire plus généralement appliqué en Europe, et sur les perfectionnements dont il est susceptible; les publicistes les plus distingués ont travaillé à la réforme du code pénal; dans les modifications qu'ils ont proposées, ils ont eu surtout en vue de n'infliger de châtiments que pour éveiller dans le cœur du coupable des sentiments de repentir, et dans celui des assistants, une impression d'horreur pour le crime, par la terreur salutaire de l'exemple; mais ils se sont rapprochés à leur insu d'un système connu avant eux et appliqué, pendant plusieurs siècles, par le Christianisme. Les pénitences publiques, infligées par l'Eglise, avaient pour but ce double effet, d'exciter dans le cœur du pécheur des remords salutaires, et d'éloigner les fidèles de l'offense de Dieu par la crainte des châtiments éternels dont les œuvres de pénitence étaient une image sensible, quoique bien imparfaite. Assurément, le Christianisme ne tire pas sa gloire de cette conformité entre les idées qu'il a appliquées pendant douze siècles et les théories de la philanthropie actuelle, appuyées sur l'expérience de tous les âges et sur les progrès de la civilisation moderne; mais quand on voit, d'un côté, les tâtonnements de la science humaine et ses incertitudes lorsqu'elle veut accomplir une

réforme, et, de l'autre, l'assurance avec laquelle le Christianisme a mis le doigt sur toutes les plaies de la société, pour leur appliquer les remèdes les plus appropriés à ses maladies, on comprend davantage l'excellence de la religion chrétienne et on est plus disposé à lui rendre les hommages qu'elle mérite.

La comparaison entre le système pénitentiaire appliqué par l'Eglise et les pénalités inventées par les criminalistes modernes pour la répression des attentats contre l'ordre social a inspiré à l'un de nos historiens ecclésiastiques des réflexions judicieuses que nous demandons la permission de reproduire textuellement:

« A la fin du IXe siècle, les pénitences solennelles étaient » encore en vigueur. De nos jours et depuis plusieurs siècles, » cela n'est plus. La raison en est bien simple : ces pénitences publiques et solennelles s'imposaient pour des crimes » publics et constatés, mais que les lois civiles ne punis- » saient pas ou ne punissaient que légèrement. Depuis plu- » sieurs siècles, les choses ont changé : les lois spéciales » de l'Eglise ont passé dans le code pénal des nations chré- » tiennes, avec un caractère moins indulgent. Les homi- » cides, les violences, les brigandages que l'Eglise travail- » lait à réprimer par ses pénitences et par ses anathèmes, au » moyen âge, la loi civile aujourd'hui les punit et les ré- » forme par la mort, les travaux forcés, la prison. L'écha- » faud, les bagnes, les galères, les maisons de réclusion, » ont remplacé les stations pénitentiaires, l'imposition des » cendres, les jeûnes, les prières, les exhortations frater- » nelles. L'Eglise avait des pénitents, enfants coupables, » qu'elle cherchait à ramener au bien, avec la tendresse d'une » mère; la loi civile n'a que des forçats qu'elle ne sait que » punir. Quand le pécheur a fait sa pénitence, l'Eglise le ré- » concilie avec Dieu, avec les hommes et avec lui-même; » elle l'admet à la table sainte et le rétablit dans tous ses

» droits de chrétien. Quand le forçat aurait deux ou trois fois » accompli sa peine, jamais la loi civile ne le réconcilie avec » la société; jamais elle ne le rétablit dans ses droits de ci- » toyen; toujours elle le traite comme un excommunié, » comme un ennemi qu'il faut surveiller sans cesse. Ses » maisons de pénitence, ses bagnes et ses prisons, en pu- » nissant les méchants, les rendent plus méchants encore, » les pires de tous sont ses pénitents, ses forçats libérés: » le monde même commence à s'en apercevoir. Pour remé- » dier au mal que produit sa manière de réprimer le mal, il » cherche à imiter l'Eglise, mais il ne réussit qu'à la contre- » faire; il parle de système pénitentiaire, de système à » cellules, de solitude, de silence; c'est là l'extérieur de » la pénitence; c'en est le corps. Ce qui manquera toujours au » monde, c'est l'âme de la pénitence véritable, c'est la grâce » de la conversion : Dieu n'a confié ce trésor qu'à son » Eglise (1). »

Le système pénitentiaire de l'Eglise exerça sur les mœurs des chrétiens une influence qui longtemps suffit pour entretenir la ferveur parmi les fidèles, et pour rendre fort rares, dans leur société, ces crimes révoltants dont la société païenne avait offert de si nombreux exemples; à la suite des temps, le relâchement ayant succédé à la ferveur primitive, l'Eglise fut obligée d'adoucir la sévérité de ses lois; le coup le plus rude leur fut porté au IXe siècle, quand s'introduisit l'usage des commutations de la pénitence en d'autres bonnes œuvres, telles que des prières, des aumônes et des pèlerinages; à partir de cette époque, la décadence de cette institution fit de rapides progrès; ses derniers vestiges se perdent vers la fin du XIIIe siècle; l'Eglise laissa alors à la discrétion des fidèles et à la sagesse de leurs directeurs le soin de déterminer les bonnes œuvres destinées à satisfaire

(1) Rohrbacher, *Hist. univers. de l'Eglise*, t. XII.

à la justice de Dieu pour réparer la violation de sa loi. Maintenant elle se contente d'avertir les fidèles de l'obligation qui leur est imposée sur ce point et de leur rappeler sans cesse que, toute faute entraînant à sa suite la nécessité d'une expiation, cette expiation doit être libre ou forcée; elle sera libre si le pécheur se soumet volontairement à la pratique des bonnes œuvres, dont la spontanéité fait le principal mérite; elle sera forcée si le coupable s'expose, dans la vie future, aux châtiments que Dieu doit infliger pour l'expiation de toutes les fautes dont la réparation n'a pas eu lieu pendant l'existence actuelle. La pénitence publique fut donc une institution inspirée par la sollicitude maternelle de l'Eglise pour le salut de ses enfants; elle était conforme aux véritables intérêts des chrétiens qui, par des sacrifices passagers, arrivaient plus sûrement et plus directement à la possession du bonheur éternel.

L'excommunication et la pénitence publique furent deux institutions célèbres dans la primitive Eglise; elles furent comme l'âme de la société chrétienne; leur application sage et discrète suffit pour entretenir la ferveur pendant plusieurs siècles; si elles tombèrent en désuétude, ce changement de discipline, et, en particulier, l'abandon du système pénitentiaire, s'expliquent par les changements survenus dans les idées générales sous l'influence desquelles la société s'est transformée. Lorsque la civilisation européenne était encore au berceau, il fallait des institutions plus sévères pour réprimer les mauvaises mœurs et les doctrines erronées qui créaient un plus grand danger, en raison de l'ignorance et des habitudes grossières alors dominantes; d'ailleurs, lorsque rien n'était organisé dans les gouvernements civils, lorsque les rapports sociaux étaient réglés par la force, l'Eglise pouvait appliquer avec plus de sévérité ses lois disciplinaires; mais quand, plus tard, les progrès de la civilisation eurent fait une plus large part à la liberté individuelle, l'Eglise se

trouva en présence d'une nouvelle situation qui exigea quelque adoucissement à sa discipline ; alors elle subit la nécessité des circonstances ; si elle avait été longtemps sévère, c'est qu'elle voulait conduire ses enfants, par le chemin le plus sûr et le plus direct, au bonheur du ciel ; depuis, elle n'exigea plus du coupable une réparation rigoureuse par la pénitence publique ; elle laissa plus de liberté aux chrétiens, en les avertissant du danger auquel ils s'exposent s'ils ne veulent pas réparer librement les fautes qu'ils ont commises ; mais son indulgence ne retranche ni n'ajoute rien au devoir de l'expiation, qui reste le même dans tous les temps.

SECTION IV.

DE L'INQUISITION.

Nous voici en présence d'une institution rigoureuse et terrible, qui, pendant trois siècles, a régné dans une partie de l'Europe civilisée, et qui a disparu sous le poids des anathèmes soulevés contre elle : l'*inquisition!* Ce mot seul éveille dans l'imagination je ne sais quelles pensées sinistres ; il évoque je ne sais quels fantômes lugubres qui se dressent devant les jeunes générations pour leur rappeler des scènes sanglantes, pour ne leur parler que de bourreaux et de victimes ! Il s'agit maintenant de traiter ce sujet ; il s'agit de parler de ces mesures rigoureuses, adoptées par plusieurs princes, avec l'assentiment de l'Eglise, pour la répression d'actes coupables sans doute, mais qui constituaient des attentats contre la religion plutôt que contre l'Etat.

Avant d'entrer dans cette discussion, commençons par dire que nous n'avons pas la prétention de justifier tous les actes du tribunal sévère de l'inquisition ; mais, en même temps,

nous n'acceptons pas pour l'Eglise la responsabilité de tous les faits qu'on lui reproche! Rappelons d'abord, en quelques lignes, dans quelles circonstances se produisit cette institution conservatrice, mais violente, qui a fait tant de bruit.

On sait quels dangers les diverses sectes qui parurent vers la fin du XIIe siècle, et en particulier celle des albigeois, firent courir à l'ordre social et à la religion; l'insurrection armée enveloppait dans un vaste réseau les provinces du midi de l'Europe, et mettait en péril toutes les institutions civiles, politiques et religieuses; pour conjurer une catastrophe, plusieurs princes crurent devoir adopter des mesures extrêmes; l'Espagne et l'Italie cherchèrent une institution protectrice contre un bouleversement imminent, et, dans leur frayeur légitime, elles eurent recours à un moyen violent que les circonstances exceptionnelles où se trouvait l'Europe peuvent, sinon justifier, du moins expliquer parfaitement. Ces mesures, établies pour sauvegarder la pureté et l'intégrité de la foi, ont été souvent attaquées; de toutes parts se sont fait entendre les plus violentes accusations; les ennemis de la religion ont voulu la rendre responsable de tous les excès commis en son nom; ils ont crié au fanatisme et à l'intolérance; l'écho de leurs clameurs a traversé le XVIIIe siècle pour venir jusqu'à nous, et, aujourd'hui encore, il entretient des haines profondes contre l'Eglise. Voyons de près quelle valeur ont ces reproches.

Quand elle voulut mettre à exécution le vœu qu'elle avait fait de détruire le Christianisme, la philosophie du XVIIIe siècle alla chercher ses armes les plus redoutables dans les annales de l'inquisition; les chefs des écoles rajeunirent alors une vieille thèse, soutenue avant eux par leurs précurseurs, les fondateurs du protestantisme, qui, au XVIe siècle, avaient déclamé avec violence contre toute espèce de procédure contre les hérétiques, déclarant qu'elle constituait une tyrannie spirituelle, une sanguinaire vengeance, opposée à l'esprit de

l'Evangile; toutefois, les hérésiarques, peu soucieux de faire concorder leur conduite avec leurs paroles, mirent souvent en pratique les principes qu'ils condamnaient dans leurs adversaires, et recoururent à des pénalités terribles contre leurs coreligionnaires qui osaient les contredire (1); ils allèrent jusqu'à condamner au dernier supplice des gens accusés de sorcellerie, à une époque où des catholiques éclairés s'élevaient avec force contre la cruauté de ces procès, et travaillaient à les abolir (2). Les protestants ont cru qu'en criant à l'intolérance et au fanatisme contre la religion catholique, ils feraient oublier les cruautés dont ils s'étaient rendus coupables; et plus tard les philosophes du XVIIIe siècle ont reproché à l'Espagne ses anciens *auto-da-fé*, pour détourner les regards de ces exécutions sanglantes dont l'application de leurs principes devint bientôt après la cause, et qui ont fait plus de victimes pendant trois ans, que n'en ont pu faire pendant trois siècles toutes les inquisitions de la domination espagnole!

Nous pourrions nous borner à ces explications générales; mais il importe d'entrer dans quelques détails sur cette insti-

(1) Rappelons en peu de mots l'anabaptiste Félix Manz, noyé à l'instigation de Zwingle (*qui mergunt merguntur*); Servet, brûlé par Calvin pour sa doctrine sur la Trinité; Gentilis, condamné à mort; le chancelier Crell, torturé avec une joie infernale, et ensuite décapité pour avoir adopté le calvinisme; Henning Brabant, affreusement mutilé et mis à mort à cause d'un prétendu commerce avec le diable; la persécution subie par Carlstadt, Hesshusius et le célèbre astronome Képler, à cause de son enseignement scientifique; enfin la chambre étoilée en Angleterre. De 1577 à 1617, dans le petit territoire de Nuremberg, on exécuta trois cent cinquante-six personnes soupçonnées d'hérésie ou de sortilége, et trois cent quarante-cinq autres furent condamnées à la mutilation ou au fouet (V. Besnard, *Répertoire*, ann. 1842, p. 301).

(2) Tout le monde sait que Cornélius Loot, à Mayence, et un peu plus tard, les jésuites Adam Tanner et Frédéric Spée réclamèrent avec force l'abolition des procès de sorcellerie.

tution qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de plusieurs peuples de l'Europe, et en particulier de l'Espagne (1).

On regarde communément le pape Innocent III comme le fondateur de l'inquisition; ce fut lui qui ordonna de rechercher les hérétiques, très-nombreux alors, surtout dans les provinces méridionales de la France, afin de les éclairer et de les ramener par l'instruction, ou pour leur ôter les moyens de propager leurs erreurs en les privant de la liberté par une condamnation à un emprisonnement perpétuel; cette institution, nouvelle dans sa forme, était très-ancienne dans son esprit; elle remontait aux premiers siècle du Christianisme, à l'époque où l'hérésie avait commencé à figurer pour la première fois sur les codes des empereurs chrétiens comme un délit, et où, par conséquent, elle avait commencé aussi à être l'objet de poursuites et passible de peines corporelles.

L'histoire du XIIIe et du XIVe siècles nous apprend que plusieurs provinces méridionales étaient déchirées par des divisions, agitées par des troubles et ruinées par des désastres qui n'exposaient pas seulement l'existence de la religion, mais qui menaçaient de bouleversement l'ordre social lui-même; le caractère audacieux des hérétiques provoqua des rigueurs qui furent poussées jusqu'aux tortures et à la mort; pour

(1) On peut consulter sur l'inquisition les ouvrages suivants : Nic. Eymericus, inquisiteur général en Aragon, *Directorium inquisitionis;* Barcin., 1403 cum comm.; F. Pegnæ., Romæ, 1578; Ven., 1607, in-fol.; Ludovici de Parmo, *De origine, officio et progressu officii sanctæ inquisitionis,* lib. III, Matriti, 1598, Antv., 1619, in-fol.; Ph. a Limborch, *Historia inquisitionis,* Amst., 1692, in-fol.; A. Llorente, *Hist. crit. de l'inquisition d'Espagne,* Paris, 1817, 4 vol. Voyez les critiques de cet ouvrage dans la Revue de Tubingue, 1820 et 1822. Le baron d'Eckstein a fait d'excellentes observations critiques sur Llorente dans le *Catholique* de 1827, t. XXIV, p. 200-210. C'était un janséniste en religion, un utilitaire en politique. Voyez de Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole;* Pfeilschifter, *Corrections adressées aux amis et aux ennemis du catholicisme,* Offenb., 1831.

comprendre la raison des mesures énergiques adoptées pour réprimer les tentatives audacieuses et anarchiques des albigeois, des vaudois et autres sectaires de cette époque, il faut se demander ce que ferait actuellement la société si les mêmes périls venaient mettre de nouveau en question l'ordre civil et religieux? Dans un temps où, selon la parole de Jésus-Christ, on craignait plus ceux qui tuent l'âme que ceux qui tuent le corps, l'hérésie ne constituait pas seulement un délit contre la religion, mais encore, en vertu de l'union qui existait entre l'Eglise et l'Etat, elle était assimilée à un crime contre la société, au vol ou au meurtre par exemple (1); aussi les mêmes pénalités avaient-elles été établies et contre les crimes de l'ordre religieux, et contre les crimes qui atteignaient les personnes ou les propriétés.

Un peu plus tard, vers la fin du xv[e] siècle (1478), fut établie l'inquisition espagnole, destinée à repousser les dangers que faisaient naître pour le gouvernement la présence des Juifs et des Maures. L'Espagne avait alors à combattre deux sortes d'ennemis : d'une part, les Maures, qui s'étaient emparés des

(1) C'est dans ce sens qu'Honorius III écrit à Louis VIII, à l'occasion des albigeois : « Puisque la puissance temporelle poursuit les brigands et les voleurs, est-ce que vous, qui soutenez l'Etat tout entier, vous ne débarrasserez pas votre royaume des hérétiques qui dérobent les âmes, ce bien plus précieux que tous les biens? » Innocent III tenait le même langage : « Quum enim, secundum legitimas sanctiones, *reis læsæ majestatis*, punitis capite, bona confiscentur, eorum quanto magis qui, aberrantes in fide, Domini Dei filium offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiasticâ debent restrictione præcidi, et bonis temporalibus spoliari : *quum longe sit gravius æternam quam temporalem lædere majestatem.* » — Les différents princes admettent ces idées. Voyez pour Frédéric II (Petri de Vineis, ep. I, 25-27; Goldast, *Constitut. imper.*, t. I, p. 295); pour Louis IX (Laurière, *Ordonnances des rois de France*, Paris, 1723, t. I, p. 50 sq.); pour Raymond VII de Toulouse (*Statuta Raymundi super hæresi albigensi*, ann. 1235, dans Mansi, t. XXIII, p. 265 sq.). Vladislaw Jagellon, roi de Pologne, confirme aussi les lois contre les hérétiques en l'année 1424 : voyez Januszowki, *Statuta prawa*, etc., Krak., 1600, fol. 260-338.

plus riches provinces, et qui cherchaient à propager l'islamisme parmi les populations chrétiennes ; et d'autre part, les Juifs, qui pressuraient cruellement le peuple par leurs usures sans frein ; ces deux races étrangères étaient si antipathiques au peuple espagnol, que les mesures adoptées pour les opprimer eurent toujours un caractère vraiment national ; la reine Isabelle, en sollicitant et en obtenant du pape l'établissement du tribunal de l'inquisition, agissait conformément au vœu de ses sujets, et fondait une œuvre éminemment populaire. Cela est si vrai, qu'avant même la publication du premier édit de l'inquisition, daté de Séville (1481), les Cortès de Tolède avaient pris déjà (dès 1480) l'initiative de mesures sévères pour éloigner les dangers auxquels était exposée la foi des chrétiens, par suite de leurs rapports fréquents avec les Juifs ; dans ce but, cette assemblée ordonna que les Juifs non baptisés seraient forcés de porter sur leurs vêtements un signe destiné à les faire reconnaître, de demeurer dans certains quartiers appelés Juiverie, et de rentrer chez eux avant la nuit ; à cette occasion furent renouvelés contre eux les anciens règlements qui leur interdisaient les professions de médecins, de chirurgiens, de marchands, de barbiers, de cabaretiers, etc.

Malheureusement, l'inquisition espagnole tomba dans de déplorables excès, dont nous n'avons point à entreprendre ici la justification, car elle ne fut qu'une institution locale, particulière à un peuple ; ses crimes ne sauraient retomber sur l'Eglise universelle, qui repousse toute espèce de solidarité à cet égard. Cependant, pour être juste, il faut reconnaître que ces rigueurs peuvent être sinon justifiées, du moins excusées par le danger continuel qui menaçait l'existence même de la monarchie espagnole. Si on eût laissé aux Juifs une pleine et entière liberté d'action, comme ils étaient alors très-puissants par leurs richesses et par leurs relations avec les familles les plus influentes, ils auraient fini par absorber, avec le pouvoir, toutes les forces vitales de la nation ; la situation

était tellement tendue, qu'il fallait nécessairement que l'un des deux éléments absorbât l'autre; il s'agissait de savoir si les princes catholiques pouvaient abdiquer au profit d'une nation mise au ban de tous les autres peuples; la question, posée en ces termes, fut résolue par l'inquisition!

Une autre circonstance donnait encore une haute importance à cette institution, au point de vue de l'intérêt national. L'Espagne était arrivée à l'un de ces moments solennels dans la vie des peuples où vont se décider non-seulement les grands intérêts, mais l'existence même d'une nation; on était à la veille du jour où une dernière collision par les armes allait fixer le sort de la Péninsule; il s'agissait de savoir si les Maures conserveraient la possession paisible d'une province fertile, avec l'espoir d'agrandissements nouveaux, ou s'ils seraient définitivement refoulés dans leurs déserts d'Afrique; ce n'est pas assurément dans une de ces circonstances suprêmes et critiques qu'un gouvernement peut entrer dans les voies de la douceur et de la conciliation. En établissant l'inquisition dans leur royaume, les souverains agissaient dans l'intérêt de leur propre conservation; mais, encore une fois, la politique de Ferdinand et d'Isabelle était encouragée par l'esprit de leur nation, qui regardait comme une nécessité la destruction de la domination des Maures et de l'influence des Juifs pour sauvegarder l'indépendance des chrétiens.

Tel était le double danger qui menaçait la population indigène d'Espagne; la haine des chrétiens contre les Juifs, en particulier, avait atteint ses dernières limites; toujours odieux quand ils persévéraient dans leur religion, ils devenaient suspects quand ils recevaient le baptême, à cause des motifs intéressés qu'on leur supposait; les Juifs s'étaient attiré le mépris et la haine par une avarice sordide qui avait élevé leur fortune sur la misère du peuple; leurs fraudes et leurs usures avaient fait passer dans leurs caisses la plus grande partie de la richesse mobilière, et grevé d'hypothèques, à leur profit, les

terres des plus opulentes familles; de là ces animosités, ces désirs de vengeance, qui se traduisirent par des violences dont les Juifs furent souvent victimes; de là ces troubles fréquents qui agitèrent la Péninsule; de là surtout la faveur que le tribunal inquisitorial rencontra en Espagne.

Ce qui aggravait encore la condition des Juifs, c'est qu'ils étaient accusés des plus noirs forfaits; la crédulité populaire s'était emparé de certains récits, vrais ou supposés, tendant à faire croire qu'ils commettaient les plus grands crimes dans leurs ténébreux conciliabules; l'imagination avait grossi ces accusations, qui avaient trouvé crédit dans les masses, et le pouvoir, en persécutant cette nation, ne faisait que céder au vœu général.

Ces circonstances firent de l'inquisition un véritable tribunal de terreur; mais, encore une fois, l'Eglise n'est pas solidaire des fautes, et, si l'on veut, des crimes commis par l'inquisition espagnole. Pour porter contre elle des accusations fondées, il faudrait citer des faits dont elle fût responsable; or, on ne voit pas qu'à Rome, par exemple, où elle agissait avec une pleine liberté, elle ait jamais exercé les rigueurs qu'on signale ailleurs; au contraire, le tribunal inquisitorial de cette ville était connu pour la douceur de sa procédure; jamais on n'y vit ces exécutions sanglantes, si fréquentes dans d'autres contrées; ces formes plus douces inspiraient une telle confiance, que les accusés atteints ou seulement menacés par l'inquisition espagnole venaient chercher un refuge à Rome, pour se soustraire aux rigueurs qu'ils redoutaient; ainsi cette ville, représentée par des écrivains hostiles comme le foyer de la persécution religieuse, comme le centre de l'intolérance et du fanatisme, paraît aux persécutés eux-mêmes le lieu le plus sûr, l'asile même du droit et de la justice! C'est là un fait historique actuellement démontré; c'est parce que, dans toutes les causes qui lui étaient déférées, Rome inclinait au parti de la douceur et de la clémence, que les accusés en

appelaient volontiers à son tribunal, certains qu'ils étaient d'obtenir un adoucissement notable à leur sort.

Un autre fait également incontestable, c'est que, dès le commencement, les papes intervinrent, auprès des souverains, pour leur reprocher leurs rigueurs et les rappeler aux règles de la modération, lorsqu'ils s'en écartaient; toujours ils manifestèrent le plus grand désir de faire entrer l'inquisition dans les voies de la justice et de l'humanité; ainsi Clément IV reproche à saint Louis ses lois trop sévères contre les blasphémateurs, le priant avec instance, dans sa bulle du 11 juillet 1268, d'en adoucir les dispositions trop rigoureuses (1); le même pape disait encore au roi de Navarre, dans une bulle du même jour: « Il n'est pas du tout convenable d'imiter notre » très-cher fils en Jésus-Christ, l'illustre roi des Français, au » sujet des lois trop sévères qu'il a publiées contre ces sortes » de crimes (2). » D'autres papes crurent devoir, comme le remarque Fleury (3), modérer, par des constitutions particulières, les rigueurs de l'inquisition; Grégoire IX assigna d'étroites limites au pouvoir des inquisiteurs de la France méridionale (1237-1241); Innocent IV en fit autant; Boniface VIII (1298), et Clément V (1305), modifièrent les règlements pour les rendre moins rigoureux; partout où les instructions du pouvoir pontifical furent suivies, l'inquisition fut préservée des excès dans lesquels on la vit tomber ailleurs.

Malheureusement la ligne de conduite tracée par les papes ne fut pas suivie assez généralement; cependant, toujours fidèles à l'esprit de leur mission, ils ne se contentaient pas de réformer les sentences trop sévères portées par les souverains,

(1) Voyez Du Cange, dans ses notes sur Joinville; *Collection des mémoires concernant l'histoire de France*, t. II, p. 258, note 3°.

(2) *Sed fatemur quod in pœnis hujusmodi tam acerbis ... charissimum in Christo filium nostrum regem Francorum illustrem non deceat imitari* (loc. cit., p. 259).

(3) *Septième discours sur l'histoire ecclésiastique*, n° 13.

dont le zèle peu éclairé mettait souvent la vengeance au-dessus de la justice, mais ils les reprenaient directement et leur reprochaient leurs cruautés; ainsi nous voyons le pape inviter Ferdinand et Isabelle à plus d'indulgence, en leur faisant remarquer que la miséricorde envers les coupables était plus agréable à Dieu que les rigueurs auxquelles ils avaient recours; il leur proposait l'exemple du bon pasteur qui court après la brebis égarée, et les invitait à traiter avec plus de bonté ceux qui confesseraient volontairement leur faute, à leur laisser leurs biens, et à leur permettre le séjour du pays qu'ils voudraient habiter.

En parlant de l'indulgence avec laquelle procédait la cour romaine, il est nécessaire d'insister sur un fait de la plus grande importance pour notre sujet; à une époque où, dans tous les pays de l'Europe, on voyait se dresser des échafauds pour punir les crimes contre la religion, jamais on ne vit, à Rome, le tribunal de l'inquisition ordonner une seule fois de procéder à l'exécution d'une sentence capitale, quoique le trône pontifical ait été occupé par plusieurs papes d'une rigidité et d'une sévérité extrêmes dans le gouvernement civil; placée au milieu de royaumes dans lesquels le droit public autorisait l'application des châtiments excessifs contre les hérétiques, Rome seule faisait exception à la règle générale; et c'est cependant cette ville que les clameurs philosophiques ont signalée comme le centre du despotisme théocratique, comme le boulevard de l'intolérance; et l'opinion crédule a subi la tyrannie de pareils jugements!

Malgré la prudence et la fermeté des remontrances que les papes adressèrent aux souverains, dont le zèle aveugle et cruel ne savait pas respecter assez les lois de la justice et de la miséricorde, leur conduite n'a pas trouvé grâce au tribunal de la philosophie; elle a servi souvent de texte aux accusations des ennemis de l'Eglise; on a voulu voir dans les remontrances paternelles des souverains pontifes autant d'actes

de lâche complicité, ou tout au moins, de faiblesse coupable pour des hommes dont les rigueurs auraient dû provoquer les anathèmes de la cour romaine. Eh quoi, dit-on, tandis que les foudres pontificales poursuivaient des adversaires obscurs, dont le seul tort était de professer une doctrine dissidente, les papes épargnaient les têtes couronnées, dont le fanatisme décimait les populations de leurs Etats! Par cette conduite, ils ont assumé sur eux la responsabilité des crimes qu'ils auraient dû s'efforcer d'empêcher. Puisqu'ils n'ont pas voulu séparer la cause de la religion de celle des princes prévaricateurs, ils encourent la solidarité de leurs crimes devant l'histoire et aux yeux de la postérité! Puisqu'ils n'ont pas voulu creuser, par une condamnation formelle, une ligne de démarcation entre les doctrines de répression soutenues à Rome et l'application rigoureuse de ces mêmes doctrines dans la péninsule espagnole, il est bien permis d'établir une sorte d'identité entre le fait et le droit, une véritable solidarité entre les actes de vengeance accomplis au nom de l'idée religieuse et la religion qui les tolérait.

Voilà l'objection présentée dans toute sa force. Voyons la réponse.

Observons d'abord, en passant, que cette doctrine, qui réclame l'intervention d'un prince étranger dans le gouvernement intérieur d'un Etat indépendant, nous surprend quand elle est formulée par un parti qui adresse sans cesse à l'Eglise le reproche d'usurpation, lorsqu'elle croit devoir protester contre les actes du pouvoir civil qui violent les intérêts de la religion. Sans nous arrêter à cette contradiction de détail, arrivons de suite à la difficulté soulevée.

On reproche aux papes de n'avoir pas frappé d'une sentence d'excommunication les souverains qui répandaient le sang de leurs sujets sur les échafauds de l'inquisition; mais, pour soutenir cette accusation, il faut oublier que les anathèmes de l'Eglise sont une arme redoutable dont les papes ne doivent

se servir qu'avec une extrême prudence, et dans des circonstances fort rares ; s'ils prenaient trop souvent en main le glaive pontifical, ils s'exposeraient à voir sa pointe s'émousser, et à ne plus pouvoir s'en servir dans les périls extrêmes. Si les souverains pontifes n'avaient pas recours, au quinzième siècle, à la peine de l'excommunication contre les rois dont ils désapprouvaient les rigueurs, c'est qu'ils se rappelaient les calamités qu'avaient déchaînées sur l'Europe, au moyen âge, les conflits entre les deux pouvoirs spirituel et temporel ; ils avaient appris, par l'expérience des âges précédents, que les sentences pontificales ne sont pas toujours respectées par ceux qui ont en main le pouvoir temporel ; ils savaient enfin qu'en voulant détruire un mal grave sans doute, mais passager, on peut soulever des tempêtes dont il est impossible de prévoir ni la durée, ni les désastreuses conséquences ; et voilà pourquoi ils n'osèrent pas appliquer à un mal redoutable un remède qui leur semblait plus redoutable encore ; et, en cela ils imitèrent la conduite sage et prudente d'un médecin qui n'emploie les remèdes les plus violents que dans les cas désespérés.

Après cela, qui oserait blâmer Clément IV, Grégoire IX, Innocent IV, Boniface VIII et Clément V de s'être contentés de simples remontrances au lieu de frapper de la peine de l'excommunication les souverains dont ils blâmaient la conduite ? Si cette réponse ne semblait pas assez convaincante, il suffirait, pour achever de détruire l'objection à laquelle nous répondons, de rappeler, par exemple, de quelles calamités fut suivie la sentence d'excommunication prononcée contre le roi d'Angleterre, Henri VIII, et alors on comprendrait les motifs de la prudente longanimité des papes à l'égard des souverains, et la cause des ménagements excessifs qu'on leur reproche à l'occasion de leur conduite vis-à-vis des rois, fauteurs de l'inquisition.

Les explications qui précèdent se rapportent surtout à l'his-

toire de l'inquisition durant sa première période; arrivons maintenant à une seconde époque, dans laquelle l'Espagne seule va être en cause; tandis qu'ailleurs l'inquisition cessait d'exercer les rigueurs dont nous avons parlé, dans ce pays, au contraire, nous avons à signaler une recrudescence dans l'application des mesures sévères à l'égard des hérétiques.

L'inquisition d'Espagne fondée, comme nous l'avons dit, en 1478, contre les Juifs et contre les Maures, avait perdu une grande partie de ses rigueurs, quand l'avénement de Philippe II au trône, vers le milieu du seizième siècle, la fit revivre avec une violence nouvelle. Nous n'avons pas à excuser ici les cruautés exercées par ce prince, puisqu'il ne s'agit que d'une institution politique à laquelle se trouvaient mêlés quelques membres du clergé d'une Eglise particulière, dont les fautes ne sauraient, dans aucun cas, retomber sur l'Eglise universelle; cependant on comprend facilement que, dans les circonstances critiques où se trouva de nouveau l'Espagne, un souverain crût nécessaire à la stabilité de son gouvernement, l'adoption d'un système excessivement rigoureux, et l'application de mesures extrêmes! Quand la société civile et religieuse était menacée de bouleversement et d'anarchie, quand l'hérésie avait jeté des germes de discorde, et soulevé des haines violentes au sein de tous les autres peuples de l'Europe, quand les guerres de religion faisaient répandre de toutes parts des torrents de sang, doit-on se montrer inexorable dans le jugement qu'on porte sur la conduite d'un souverain qui, pour préserver son peuple de ces horreurs, eut recours à des mesures exceptionnelles, aux expédients les plus violents, et qui adopta un régime dictatorial pour refouler tous les ennemis du dedans et du dehors dont l'audace menaçait la paix et la sécurité de l'Etat? Sans doute ces avantages furent payés bien cher puisqu'on ne les obtint qu'au prix des plus cruels sacrifices; mais, encore une fois, la situation politique

et religieuse était si tendue, qu'on ne pouvait en sortir que par une secousse violente, que par une véritable terreur!

Quelques mots suffiront pour faire connaître les dangers qu'il s'agissait de combattre. A cette époque, le besoin d'une réforme radicale dans les institutions, dans les mœurs, dans la discipline, se faisait sentir en Espagne plus vivement peut-être que chez les autres peuples de l'Europe; la partie saine du clergé ne se contentait pas de gémir sur de grands désordres, suite de la décadence du moyen âge; elle s'occupait activement d'y apporter un remède efficace, comme le témoignent les efforts des évêques d'Espagne au concile de Trente, dans lequel ils se distinguèrent par leurs énergiques réclamations pour obtenir de sérieuses réformes. Mais à côté de quelques sages prélats, qui formaient l'élite du clergé, il y avait dans les rangs inférieurs de la hiérarchie, des ecclésiastiques qui, voulant travailler à la réforme avec plus de zèle que de prudence, s'exposaient par des exagérations dans leurs paroles et dans leurs actes, à marcher dans la voie qu'avaient suivie peu de temps auparavant les derniers hérésiarques; il s'agissait d'arrêter un mouvement qui n'eût pas manqué, sans une compression énergique, de produire les plus grandes calamités. Quand on lit quelques-uns des ouvrages théologiques de cette époque, on y découvre un indice de la fermentation qui agitait alors les esprits et qui pouvait, dans des circonstances données, produire l'irritation et la haine, sources ordinaires de la guerre et des plus grands crimes; aussi, est-il difficile de dire ce qui serait arrivé si le pouvoir civil, au lieu d'adopter et de suivre une ligne de conduite qui nous inspire une si profonde, et, je ne crains pas de dire, une si légitime horreur, eût voulu procéder avec plus de ménagements et adopter une politique moins sévère.

Le gouvernement espagnol avait cru devoir s'armer de rigueur pour conjurer les dangers qui le menaçaient; si quelques adoucissements à ce régime terroriste avaient pu être

proposés dans les conseils des souverains, il faut convenir que le spectacle de ce qui se passait alors en France et dans d'autres Etats, n'était guère de nature à les faire prévaloir; quand on voyait la moitié de l'Europe en feu depuis l'apparition du protestantisme, quand les guerres de religion armaient les peuples les uns contre les autres pour soutenir des luttes fratricides, on comprend qu'un peuple, simple spectateur de toutes ces horreurs, devait établir une espèce de cordon sanitaire pour se préserver de la contagion. La vigilance devait être d'autant plus active et soupçonneuse, que le luthéranisme faisait en Espagne une propagande sourde et occulte par des émissaires secrets qui répandaient à profusion des livres infectés des nouvelles erreurs. Malgré la surveillance la plus attentive, le gouvernement ne pouvait arriver à connaître les véritables instigateurs du désordre; l'inquisition s'occupait activement de découvrir les coupables, mais les difficultés de toutes sortes qui entravaient ses recherches l'exposaient à de tristes méprises; aussi, sa justice s'égara-t-elle souvent, en poursuivant des innocents, et en leur infligeant des châtiments injustes; c'est là un malheur que la justice humaine doit déplorer, dont elle cherche à se garantir en prenant toutes les précautions possibles, mais qui ne doit pas la désarmer. La crainte de sévir contre un innocent était alors dominée par l'inquiétude et l'effroi que causaient les dangers de catastrophes justement redoutées; quand l'ordre social était en péril, tous les moyens paraissaient légitimes pour le sauver!

On peut comparer la situation de l'Espagne, au XVI[e] siècle, à celle d'une ville assiégée, dont les défenseurs sont obligés de repousser en même temps les attaques du dehors, et de surveiller les trahisons du dedans. L'hérésie protestante créait un danger d'autant plus alarmant qu'elle rencontrait dans la population de nombreuses sympathies; le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique furent entraînés dans une réaction im-

pitoyable ; il fallut, pour arrêter les progrès du mal, faire appel à la violence ; mais une fois sorti des voies de la légalité pour entrer dans celles de l'arbitraire, le gouvernement ne garda plus de mesure ; il étouffa la liberté religieuse dont on avait joui jusque-là ; il fit dresser des gibets ; il confia aux tortures et aux échafauds le soin de sa conservation ; en principe, sa conduite était inspirée par une politique sage et conservatrice ; qu'ensuite, il ait poussé jusqu'à l'exagération le soin de sa défense, qu'il ait demandé au crime de protéger ses droits, c'est ce que nous n'essayerons pas de nier ; mais aussi faut-il tenir compte de l'immensité des résultats obtenus par les sévérités de l'inquisition, qui repoussa toutes les tentatives révolutionnaires, et arracha le pays aux horreurs des guerres civiles dont les autres Etats de l'Europe étaient alors le théâtre.

Si l'on veut juger l'inquisition espagnole avec impartialité, il faut se rappeler la situation des partis à cette époque. Deux principes se trouvaient en présence, le principe conservateur, défendu par le prince et par le peuple catholique, et le principe révolutionnaire qui recevait son mot d'ordre du protestantisme ; une fois la lutte engagée, il s'agissait d'une guerre à mort entre les deux partis ; le roi jouait sa couronne et le peuple sa tranquillité, dans la partie que les protestants soutenaient de leur côté dans des vues de propagande et de domination pour leur secte ; et comme, d'après les enseignements de l'histoire, toute révolution qui attaque un pouvoir doit nécessairement le renverser ou provoquer ses rigueurs, Philippe II, qui comprenait le danger, fut porté, par le désir de sa conservation aussi bien que par sa haine de l'hérésie, à poursuivre avec la dernière vigueur toutes les doctrines qui pouvaient altérer dans son royaume la pureté de la foi religieuse, et ébranler les principes constitutifs de son gouvernement.

Ces craintes, malheureusement trop fondées, faisaient regarder comme coupables des actes qui eussent été considérés

comme indifférents en d'autres temps ; on faisait un crime de ce qui, dans des circonstances ordinaires, n'eût constitué qu'une simple faute ! Comme les révolutions attaquent ce qui existe au nom d'une réforme dont le besoin se fait sentir, de là il résulte que dans les temps d'agitations et d'émotions politiques, quiconque ose parler de réforme s'expose à être traité comme un perturbateur, comme un ennemi public ; alors les moindres apparences donnent lieu aux jugements les plus sévères ; toute prudence dans la conduite est taxée d'hypocrisie ; toute réserve dans les paroles, de réticence astucieuse ; toute franchise et toute sincérité dans le langage sont qualifiées d'opposition perfide et déguisée ; enfin, il n'est pas jusqu'au silence qui n'ait une signification odieuse, et qui ne devienne une ruse hostile, une dissimulation alarmante ; quand le gouvernement arrive à donner une pareille interprétation aux paroles et aux actes des citoyens, il est infailliblement conduit à devenir persécuteur, et à ne reculer devant aucune des mesures qu'il croira nécessaire à sa conservation ; cette situation où se trouvait l'Espagne, au XVI[e] siècle, suffit à expliquer les rigueurs exercées contre les hérétiques à cette époque.

Tels sont les faits principaux qui résultent de l'étude historique d'une institution célèbre ; en portant la lumière sur des questions souvent obscurcies ou dénaturées par la passion, nous avons cherché surtout à dissiper les préjugés acceptés généralement, avec une crédulité trop aveugle. Après ces explications, nous ne craignons pas de dire que quiconque voudra juger l'inquisition, les pièces en main, ne trouvera aucun reproche fondé contre la conduite de l'Eglise catholique concernant les faits qui s'y rattachent.

En terminant cette discussion, on nous permettra de rappeler que tout jugement sur un point de cette importance, pour être impartial et éclairé, doit être accompagné de certaines conditions que nous allons énumérer en quelques mots.

La première règle à suivre, c'est de renoncer aux idées et

aux passions de la génération au milieu de laquelle on vit ; il y aurait injustice, en effet, à juger le XVI[e] siècle avec les idées du XIX[e], et au point de vue d'une époque justement fière du progrès de sa civilisation et de l'adoucissement de ses mœurs. On comprendra quelque chose à ce grand drame, dont l'Espagne a été le théâtre principal, quand on se rappellera qu'à la même époque des moyens tout aussi violents, quoique différents, étaient employés chez tous les peuples de l'Europe pour trancher les mêmes questions ; quand l'Allemagne, la France, l'Angleterre, étaient en proie à toutes les horreurs de la guerre civile pour des querelles de religion, quand les catholiques et les protestants faisaient assaut de cruauté, et brûlaient réciproquement leurs adversaires dans les pays où ils dominaient, on ne doit pas s'étonner des condamnations capitales prononcées en Espagne contre les hérétiques; on ne doit pas crier au scandale et au crime quand on est témoin des excès commis par un peuple, et n'avoir que de l'indifférence lorsqu'il est question de faits du même genre accomplis par d'autres mains ; l'histoire ne saurait avoir deux poids et deux mesures, ni approuver d'un côté ce qu'elle flétrit de l'autre ; la première règle de toute critique doit être de tenir la balance égale entre tous les partis !

Nous devons insister sur l'opposition qui existe entre les idées de notre époque sur les questions religieuses et les sentiments qui inspiraient, sur ces mêmes questions, les générations qui nous ont précédés ; en effet, la distance qui sépare les deux époques est immense ; autrefois, l'exaltation du sentiment religieux était poussée jusqu'au fanatisme ; maintenant, le triomphe de la raison pure a conduit les hommes à l'indifférence en matière de croyance religieuse ; à une époque de foi a succédé une ère d'incrédulité ; cette différence entre les deux époques doit nous rendre fort réservés dans nos jugements à l'égard d'hommes qui vivaient dans un milieu si opposé à celui où nous nous sommes placés ; pour comprendre

les scènes les plus lugubres de l'inquisition, nous devons commencer par nous isoler des pensées et des préjugés de notre siècle, afin de nous identifier avec les pensées, les passions, les tendances et les préjugés des hommes qui vivaient alors; les bûchers et les gibets, qui nous apparaissent sous des couleurs repoussantes et hideuses, n'avaient point cet aspect pour les Espagnols du XVI[e] siècle, qui assistaient aux *auto-da-fé* comme à un spectacle ordinaire; ceci, qui ne fait pas sans doute l'éloge de la douceur de leurs mœurs, nous apprend cependant que l'inquisition était un fait, sinon populaire, du moins accepté en Espagne; car, jamais despote, si absolu qu'on le suppose, ne pourrait pervertir les mœurs de sa nation au point de lui imposer, d'une manière permanente, de pareils spectacles, ni violenter ses idées jusqu'à lui faire supporter sans horreur et sans dégoût de semblables exécutions!

En comparant la société moderne avec celle qui vivait au XVI[e] et au XVII[e] siècle, on trouve une différence absolue entre les sentiments et les idées de l'une et de l'autre époque; un changement complet s'est opéré dans les relations habituelles de la vie; à un état d'irritation a succédé un esprit de tolérance, qui a calmé les haines et rétabli la concorde, en faisant taire les antipathies motivées par les différences de religion; malgré leurs dissidences, les hommes sentent bien qu'ils ne sont pas faits pour se détester; aussi les discordes pour des motifs de religion sont-elles devenues impossibles maintenant; c'est là un fait assez important pour en chercher la cause.

Voici, à ce sujet, ce qui nous paraît plus vrai et plus raisonnable. Quand les hommes, divisés par leurs croyances, se trouvent pour la première fois face à face, un choc plus ou moins rude est inévitable; au lieu de s'expliquer, on se déchire; au lieu de s'entendre, on se tue. Mais quand ces mêmes hommes ont vécu longtemps ensemble, et que des rapports fréquents se sont établis entre eux, ils finissent par se sup-

porter, par se tolérer; plus tard même, leurs relations devenant plus étroites, ils apprennent à s'estimer réciproquement; la trêve, qui avait été conclue par lassitude, par le désir d'une vie plus paisible, se change en une paix durable, qui tourne au profit de la civilisation. Nous avons un exemple mémorable de ce fait au moyen âge, à l'époque des croisades, dans les luttes des chrétiens contre les musulmans; nous en trouvons un nouvel exemple au XVII[e] siècle, à la suite des guerres de religion entre les protestants et les catholiques.

Cet esprit de tolérance est produit par la force naturelle des choses et par les progrès de la civilisation; mais il est surtout le fruit de l'idée chrétienne, qui, après avoir été obscurcie par les passions des hommes, a fini par être mieux comprise, et surtout mieux appliquée.

CHAPITRE V.

ANCIENNES INSTITUTIONS JUDICIAIRES RÉFORMÉES PAR L'ÉGLISE.

Le Christianisme avait trouvé dans la société romaine une organisation judiciaire aussi complète et aussi parfaite que pouvait la donner le paganisme; il n'avait eu qu'à conserver les institutions qui existaient, en y faisant entrer des réformes commandées par le progrès du temps et par le changement de religion qui s'était accompli; ainsi, les empereurs chrétiens laissèrent subsister l'ancienne administration de la justice; ils se contentèrent de faire disparaître certaines formalités qui rappelaient trop les usages païens, et de faire entrer l'Evangile et la croix dans le sanctuaire des tribunaux; enfin, ils corrigèrent quelques abus par des réformes sages et prudentes, et surtout par l'établissement de la juridiction épiscopale dont nous avons parlé; toute leur action se borna donc à quelques réformes partielles.

Mais lorsque la société eut été renouvelée, à la suite des invasions, la barbarie opposa de nouveaux obstacles à l'action civilisatrice de la religion chrétiene; de ce côté, il fallut combattre pendant bien des siècles des usages introduits par la superstition et par le droit de la force, et qui avaient jeté dans les mœurs et les habitudes des peuples de profondes racines.

Un des principaux obstacles qui s'opposaient, dans les premiers âges de la monarchie française, à la bonne administration de la justice, non-seulement en France, mais encore dans toute l'Europe, venait de l'ignorance superstitieuse qui régnait alors sur la société; quand cette ignorance était telle

qu'il eût été difficile de trouver quelques hommes capables de suivre les diverses phases d'une procédure régulière, et surtout assez instruits dans la science des lois pour en faire une application juste et équitable aux causes même les plus faciles, on comprend avec quel empressement furent adoptées certaines institutions qui offraient un moyen d'échapper à d'inextricables débats, et comment les différentes épreuves judiciaires, condamnées en même temps par la justice, par la raison et par la civilisation, s'introduisirent cependant généralement en Europe, et consacrèrent, pendant douze siècles, le droit du hasard et celui de la force; car c'est là le double caractère de ces vieilles institutions qui régnaient encore au moyen âge, et dont la civilisation chrétienne a eu si difficilement raison; leur origine remonte, soit à une idée superstitieuse qui faisait voir l'intervention de la Divinité dans les arrêts prononcés par le sort, à la suite d'épreuves ridicules ou cruelles, soit au penchant des peuples barbares à confier au hasard d'un combat la solution des différends qui les divisaient; ces peuples, dédaignant les lenteurs qui accompagnent les formalités judiciaires, leur préféraient une législation qui laissait à chacun la liberté de venger ses propres injures; ce moyen, plus expéditif que la voie des tribunaux, était entré trop avant dans les mœurs pour céder devant les premiers efforts tentés pour le faire disparaître; c'est donc à ces habitudes de violence et de superstition qu'il faut attribuer l'origine des deux institutions judiciaires dont nous allons parler dans ce chapitre.

SECTION Ire.

L'ORDALIE OU LE JUGEMENT DE DIEU.

L'arrêt du sort ou le jugement de Dieu était pratiqué par les peuples du Nord, et en particulier par les Germains, longtemps avant le Christianisme (1); les épreuves par l'eau bouillante, par le fer et le feu, passèrent, des usages du Nord, dans la législation des peuples conquérants, qui adoptèrent cette manière expéditive de procéder, à laquelle ils donnèrent le nom de *jugement de Dieu* ou *ordalie* (2). Cette coutume était fondée sur un sentiment religieux, altéré par la superstition; des hommes ignorants, appuyés sur une idée véritable au fond, mais dont ils faisaient une fausse application, s'étaient imaginé que Dieu intervenait d'une manière directe dans le gouvernement du monde moral, aussi bien que dans la direction du monde matériel; on croyait qu'il ne pouvait permettre que la vertu succombât ou que le vice triomphât dans les épreuves qu'on avait inventées pour distinguer le crime de l'innocence. Plus tard, après la conversion de ces peuples, le mélange des superstitions du paganisme avec les mœurs chrétiennes modifia les anciennes épreuves, et en fit inventer de nouvelles; il fallut douze siècles pour les faire disparaître, tant étaient enracinées dans les mœurs des cou-

(1) Tacit., *De mor. Germ.*, X.

(2) Les auteurs sont partagés sur l'étymologie du mot *ordalie :* Wilkins, dans son *Glossaire sur les lois des Anglo-Saxons*, le fait dériver du mot saxon *or-dale*, qui signifie *sans différence;* de là *ordalie* veut dire *jugement équitable*, sans différence ou acception de personnes, ou *jugement de Dieu;* d'autres auteurs le font venir du mot hollandais *oordeel*, qui signifie *jugement*.

tumes qui ne devaient être abolies que par les efforts combinés du Christianisme et de la civilisation.

Une des épreuves les plus usitées était celle de la croix. La douzième des formules anciennes, publiées à la suite de celles de Marculfe, en parle d'une manière très-explicite. Elle nous montre deux prétendants, placés en face de la croix, et attendant, debout, la manifestation de la volonté divine; celui qui tombait le premier à terre était censé condamné par le jugement de Dieu lui-même. Cette épreuve était fréquemment employée, comme l'attestent les historiens de l'époque; entre les faits de ce genre racontés par les auteurs, nous nous bornons à citer le suivant, dont on ne peut contester l'authenticité. L'historien rend compte d'une dispute entre l'évêque et le clergé de Vérone, d'une part, et le corps de la commune de l'autre; l'objet du litige était la reconstruction des murs de la ville; on convint d'en abandonner la décision au jugement de Dieu et du Saint-Esprit. Deux jeunes clercs, de mœurs pures et d'une conduite irréprochable, furent choisis et placés dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, devant la croix, où ils restèrent debout depuis le commencement de la messe; celui qui avait été placé par l'évêque garda son poste jusqu'à la fin de la passion, mais celui qui représentait la cité ne put y tenir aussi longtemps, et tomba défaillant au milieu de la passion, ce qui donna gain de cause à l'évêque et au clergé (1).

Au IXe siècle, Louis le Débonnaire défendit cette épreuve, comme sacrilége et contraire au respect dû au mystère de la Crucification (2); cette défense, en ne s'appliquant qu'à une sorte d'épreuves, laisse supposer que les autres étaient permises, et généralement mises en pratique. Ces épreuves étaient bien autrement pénibles que celle dont nous venons

(1) Ughelli, *Italia sacra*, t. V, p. 610.
(2) Capit., ann. 816, art. 227.

de parler, puisque l'accusé, qui y était soumis, devait braver la souffrance que produit sur le corps le contact de l'eau bouillante ou du fer rouge, afin de prouver son innocence par son insensibilité vraie ou apparente.

Celui qui avait porté une barre de fer rougie au feu pendant un certain temps, dans ses mains nues, qui, les pieds nus, avait marché sur des fers ardents, qui avait plongé son bras entièrement découvert dans une chaudière d'eau bouillante, sans souffrir aucune brûlure, était regardé comme innocent, comme protégé par la puissance divine elle-même, qui prenait sa défense. La loi des Frisons (1) suppose que l'épreuve de l'eau bouillante était pratiquée dans une partie de la Frise, et celle de la croix comme généralement usitée dans l'autre. Les Capitulaires parlent (2) de l'épreuve de neuf socs de charrue ardents, sur lesquels l'accusé devait passer pieds nus; le même capitulaire autorise encore plusieurs autres épreuves, entre autres celle de l'eau bouillante (3).

Il existait encore un grand nombre d'autres épreuves, généralement pratiquées à des époques et dans des contrées diverses; l'universalité de cet usage, du VI[e] au X[e] siècle, la place importante qu'il occupait dans les mœurs, à la faveur de l'ignorance superstitieuse de cet âge de fer, montrent assez combien il était difficile à déraciner et quels obstacles l'Eglise dut rencontrer pour son abolition. Aussi quand elle le proscrivit, comme contraire au respect dû à la majesté divine, sa voix fut-elle longtemps méconnue, non-seulement du peuple, mais même de la partie ignorante du clergé, qui persista longtemps encore à recourir à des pratiques qui ne pouvaient ni faciliter la connaissance de la vérité, ni faire distinguer l'innocent du coupable. Ce ne fut que vers la fin du treizième siècle que les décrets des papes et les décisions des conciles

(1) Tit. 14, art. 3.
(2) 2[e] capitul. de 803, art. 6.
(3) 2[e] capitul. de 803, art. 34.

défendant l'usage des épreuves pour constater la vérité d'une accusation, commencèrent à introduire dans les mœurs un mode de procédure en harmonie avec la raison et le progrès de la civilisation (1).

SECTION II.

LE COMBAT JUDICIAIRE.

Parmi les épreuves reçues chez les peuples du Nord, il en était une dont l'origine remontait aux temps les plus reculés, puisqu'on la trouve pratiquée chez les Celtes et chez les Scandinaves (2); je veux parler du *combat judiciaire,* qui remettait au sort des armes toutes les questions de justice pour lesquelles l'impatience des parties intéressées demandait une solution plus prompte que celle des tribunaux civils. Cet usage reposait sur l'idée que l'issue d'un combat ne dépend pas uniquement de la force et de l'adresse des combattants, et que le vainqueur ne doit sa supériorité qu'à une faveur spéciale du ciel; d'après cette opinion, la Divinité elle-même s'intéressant au sort des combattants, il était tout naturel d'attribuer à l'issue d'un combat une signification qui tranchait toutes les incertitudes, et éclairait les doutes sur lesquels portait un débat judiciaire; on comprend comment cette opinion spécieuse pouvait produire un usage si opposé à toutes les idées de civilisation et de progrès.

C'est cette idée qui a fait ranger le combat singulier au nombre des épreuves, des jugements de Dieu, des moyens ju-

(1) L'usage de ces épreuves, si enraciné dans les coutumes des peuples du Nord, existe encore actuellement, assure-t-on, dans quelques parties de la Suède (consulter Rymer, t. IX, p. 27).

(2) Velleius Patercul., lib. II, 118. — Gregor. Turon., lib. II, cap. II.

diciaires pour constater le crime ou prouver l'innocence. Cette espèce d'ordalie était pratiquée par les Germains qui, depuis l'antiquité la plus reculée, recouraient au duel judiciaire pour la solution de leurs contestations; les peuples de la Scandinavie regardaient le jugement par combat comme une création d'Odin (1); aussi, les tribus originaires de cette contrée, telles que les Lombards et les Normands, pratiquèrent-elles longtemps l'usage du duel judiciaire; les Lombards le désignaient dans leurs lois sous la dénomination de *jugement de Dieu* (2), et, jusqu'au VIIIe siècle, ils y eurent généralement recours, comme l'attestent les efforts de leur roi, Luitprand, pour déraciner cette coutume, et la nécessité où il se trouva de céder, sur plusieurs points, à son empire : « Nous sommes incertains à l'égard du jugement de Dieu, dit-il,... mais à cause de la coutume de notre nation des Lombards, nous ne pouvons abolir la loi elle-même (3). » Les Normands, de leur côté, ne connaissaient pas d'autre mode de jugement, comme on le voit dans les lois de Guillaume le Conquérant, où on lit : « Le Normand (*Francigena*) peut demander que l'Anglais se défende *pour toute cause* par le combat, et si celui-ci ne veut ou ne peut combattre, il doit se chercher un champion ou recourir à l'épreuve du fer rouge (4). »

Les autres peuples originaires de Scandinavie avaient également adopté cet usage; on le retrouve chez les Saxons, les Frisons et les Thuringiens, pour les vols et certaines voies de fait déterminées par la loi; chez les Bavarois, pour la solution des litiges sur des questions de limites; chez les Francs ripuaires, pour imputation d'actes faux ou pour refus de rece-

(1) Wheaton, *Hist. des peuples du Nord*, p. 318 et 537.

(2) *Lex Longob.*, lib. V. L'expression *judicium Dei* se trouve également dans la loi salique.

(3) Luitprandi, *leg. Longob.*, lib. V, art. 65. — *Lex Ripuar.*, tit. 22, art. 2.

(4) *Carta regis Willelmi conquisitoris*, art. 69; Canciani, t. IV, p. 361.

voir le serment de l'adversaire, ce refus ayant pour lui une signification injurieuse; enfin, il est consigné dans les lois des Allemands (1), des Bourguignons (2), des Anglo-Saxons (3) et des Danois (4).

Cette coutume du duel judiciaire était donc généralement adoptée par la législation des peuples du Nord; cependant, à cet usage il y a une exception, et c'est la loi salique qui la fournit; malgré la nature belliqueuse des Francs saliens, leur loi n'avait pas admis cette preuve par combat, qui mettait la force et l'adresse au-dessus du droit, et qui demandait témérairement, pour la solution de chaque procès civil ou criminel, une intervention miraculeuse de la justice divine. Cette loi, qui contrastait sur un point de cette importance avec la législation des autres peuples, annonce une civilisation plus avancée, et se rapproche davantage des idées chrétiennes; aussi, quand les évêques, ces apôtres de la paix, combattaient les habitudes encore barbares de leurs peuples, ils invoquaient souvent l'autorité de la loi salique, et faisaient ressortir sa supériorité sur les autres législations. C'est, appuyé sur cette autorité, que l'évêque de Vienne, Avitus, contemporain de Clovis, demandait au roi Gondebaud de réformer la loi des Burgondes qui admettait si largement le duel judiciaire; trois siècles plus tard, Agobard, archevêque de Lyon, fait les plus vives instances auprès de Louis le Débonnaire pour faire remplacer l'ancienne loi de Bourgogne par celle des Saliens; mais ces efforts furent impuissants à ces deux époques; les mœurs donnaient au principe de la force et de la guerre la préférence sur l'esprit de justice et de paix de la loi salique; du v[e] au x[e] siècle, l'usage

(1) *Lex Alaman.*, tit. 84.

(2) Gregor. Turon., lib. X, cap. x.

(3) Hume, *History of England* (app. 2), cite les lois de Guillaume le Conquérant, art. 68.

(4) Olaüs Wormius, *Monumenta Danica,* lib. I, cap. x. — Saxo Grammaticus, lib. V.

du duel judiciaire était universellement pratiqué; loin de disparaître avec les progrès du temps, cette institution s'étendit même à la faveur des désordres du moyen âge, et elle devint l'institution judiciaire de la féodalité européenne.

Le combat singulier était assimilé aux autres épreuves judiciaires; il servait à faire connaître la vérité, le jugement de Dieu, dans les causes soit civiles, soit criminelles; on recourait alternativement à l'épreuve de la croix, ou au combat avec le bâton et le bouclier; *aut cruce, aut scuto et fuste* (1). La faveur qui s'était attachée à ces sortes de combats s'explique par l'esprit guerrier des nations qui les avaient adoptés; par leurs habitudes chevaleresques qui se développaient chaque jour davantage, grâce à ces brillants tournois dans lesquels les rois et les grands étalaient toute leur magnificence; ces mœurs guerrières firent prévaloir le combat sur toutes les autres espèces de jugement de Dieu.

L'adoption générale de cette coutume, contemporaine des âges les plus reculés de la barbarie, fut la conséquence naturelle de l'ignorance et de la superstition dans lesquelles vivaient les peuples païens; et cependant, pour en avoir une idée bien exacte, il ne faudrait pas croire que ce mode de recourir aux armes pour obtenir justice n'est que l'expression la plus grossière des mœurs de l'état barbare; quelque opposée qu'elle soit à nos idées régénérées par la civilisation chrétienne, elle marquait un progrès important dans la voie du perfectionnement social. Cette assertion paraîtra peut-être paradoxale, et cependant il est facile d'en démontrer la vérité; pour la prouver, en effet, il suffit de rappeler que le combat judiciaire fut le premier effort tenté pour réglementer le droit de la vengeance, jusque-là illimité, la première réforme accomplie pour substituer au droit de la guerre le plus arbitraire, un usage qui soumettait ce droit de la force à certaines formalités, qui lui imposait

(1) 4e capitul. de 803.

certaines règles pour limiter ses excès. Auparavant, lorsqu'un acte de violence avait été commis contre les personnes ou les propriétés, celui qui avait été lésé avait le droit de poursuivre la réparation du dommage dont il avait à se plaindre par toutes les voies possibles ; alors la vengeance s'exerçait sans frein ni limites ; l'offensé seul était juge de la gravité de l'injure, et du châtiment qui devait la réparer ; de là des vengeances individuelles atroces ; de là, des haines invétérées dans les familles ; de là, enfin, des crimes révoltants, motivés par des actes qui n'avaient souvent que la gravité d'un simple délit. Ces désordres se perpétuèrent longtemps, à une époque surtout où nul moyen de répression légale n'existait pour les empêcher. Mais lorsqu'à un état d'anarchie succéda un simulacre de puissance publique, le premier effort du législateur eut pour objet de donner une apparence de légalité aux poursuites judiciaires : « Si vous voulez vous venger, disait-il, et faire la guerre à votre ennemi, vous la lui ferez selon certaines formes, en présence de certains témoins. »

On voit que le combat judiciaire fut institué pour soustraire les contestations à l'empire de la force, pour régulariser le droit de guerre entre les individus de la même nation. Cette institution n'a été dans le principe que la réglementation du droit du plus fort ; et, en ce sens, elle a marqué un progrès sensible dans la vie politique des Germains. Plus tard, la superstition s'en empara pour lui donner un caractère religieux, en supposant l'intervention de la Divinité qui décidait du sort des armes ; du moment que Dieu fut censé prendre sous sa protection la cause de celui qui avait le bon droit de son côté, le combat judiciaire acquit une plus grande autorité aux yeux des peuples ; il devint le *jugement de Dieu !*

Toutes les formalités des épreuves judiciaires, et du combat singulier en particulier, avaient été réglementées comme une procédure ordinaire. Le choix des armes dépendait de la qualité des personnes intéressées ; les nobles seuls eurent le droit

de combattre noblement; les chevaliers, armés de toutes pièces, avec la lance, l'épée, la dague et le bouclier, étaient montés sur leurs chevaux de bataille; les écuyers n'avaient que l'épée et le bouclier, et vidaient à pied leurs différends; les vilains combattaient avec des bâtons et des couteaux, qu'ils maniaient avec une grande adresse (1).

Ceux qui ne pouvaient se battre en personne, comme les femmes, les enfants, les membres du clergé régulier ou séculier et les corporations, confiaient le soin de leur défense à des champions qui se présentaient à leur place; et afin de les intéresser davantage au succès de la cause qu'ils avaient embrassée, la loi les rendait passibles d'une peine en cas de défaite; ils étaient condamnés alors à avoir le poing coupé, soit pour avoir perdu la cause de leurs commettants, soit pour avoir soutenu une cause démontrée injuste par le résultat du combat, et failli ainsi aux lois de l'honneur et de la justice (2).

Dans le principe, le combat ne fut admis que dans les causes criminelles, lorsqu'un accusé avait à se défendre contre des soupçons graves et déshonorants; mais ensuite il prit une extension dont on ne doit pas s'étonner quand on voit, par les lois mêmes des peuples barbares, la difficulté qu'il y avait à obtenir justice par la voie des tribunaux ordinaires; les formalités exigées avant de faire comparaître son adversaire devant les juges, le nombre des assignations qu'il fallait donner, les délais qui devaient s'écouler entre chacune d'elles (3), les longueurs et les ajournements qui accompagnaient les procédures, opposaient de trop nombreux obstacles à la marche des affaires pour qu'on n'eût pas recours à la forme plus expéditive du combat, qui, en quelques heures, souvent en quelques instants, tranchait toutes les questions

(1) Beaumanoir, *Coutume de Beauvaisis*, chap. LXI et LXIV.

(2) 1er capitul. de 819, art. 6.

(3) Voyez *Histoire du droit français*, par Bernardi, chap. XII, p. 89, édit. 1816.

en litige ; aussi fut-elle adoptée bientôt, même dans les causes civiles; ainsi, la loi des Allemans (1) admet le combat singulier lorsqu'il s'agit de définir les limites d'une terre. Il existe un exemple unique en ce genre, qui est à lui seul une peinture des mœurs de l'époque : on eut recourt, en Espagne, au combat singulier pour la solution d'une question liturgique (2).

Ce fait particulier semble insinuer qu'on pourrait reprocher à l'Eglise d'avoir été favorable à un usage que la raison condamne, et que les progrès de la civilisation devaient faire disparaître ; pour la justifier de cette accusation, il suffit de faire remarquer que dans des temps où l'ignorance était si générale et si profonde, il n'y a rien d'étonnant qu'une partie plus ou moins considérable du clergé ait payé son tribut aux préjugés communs ; il n'y a rien d'étonnant, disons-nous, qu'à cette époque, et plus tard, il y ait eu dans le clergé des hommes peu éclairés, qui ne surent pas toujours s'affranchir des superstitions de leur siècle, et qui furent entraînés par le mouvement général; cette difficulté de résister à un pareil entraînement fait mieux ressortir encore le mérite des efforts tentés par les souverains pontifes et par les conciles, qui, dès le commencement et dans tous les temps, s'opposèrent aux combats et aux autres épreuves regardées comme le jugement de Dieu.

Ne pouvant extirper subitement une coutume qui était en quelque sorte identifiée avec les mœurs, ils commencèrent par faire entrer dans les dispositions du droit canonique que les ecclésiastiques ne seraient pas tenus à cette épreuve, ni en personne, ni par champions (3). Dans la suite, les papes et les conciles se prononcèrent énergiquement contre le duel judiciaire. Les efforts de l'Eglise pour abolir cet usage se remarquent dans la loi des Visigoths, qui, rédigée sous l'influence

(1) *Lex Alaman.*, tit. 84.
(2) Le P. d'Orléans, *Hist. des révol. d'Espagne*, t. I, p. 217.
(3) Capitul. de 819, art. 10.

des évêques, repousse et condamne l'épreuve du combat, comme institution judiciaire; au moyen âge, les tribunaux ecclésiastiques s'efforcèrent d'abolir le duel et de lui substituer des moyens plus raisonnables pour arriver à la preuve des faits qui motivaient des poursuites; ainsi, les assises de Jérusalem placent-elles au-dessus du combat judiciaire la preuve testimoniale, l'aveu, le serment (1), et donnent-elles aux preuves écrites une plus grande importance. Un nouvel effort pour mettre fin à un usage que réprouvait l'Eglise fut tenté par Grégoire IX, qui réunit dans son recueil toutes les décrétales rendues par ses prédécesseurs pour obliger les adversaires à se purger seulement par serment (2). Mais ces ordonnances ne pouvaient pas toujours triompher de la puissance de la coutume; l'épreuve du combat se perpétua longtemps encore, même dans les Etats pontificaux, puisque nous voyons qu'au commencement du XVI[e] siècle, le pape Jules II fut obligé de lancer une nouvelle interdiction contre cet usage (3).

Mais pendant que l'Eglise protestait par les paroles et par les actes de ses pontifes contre une coutume qui tendait à faire de la force l'unique arbitre de tous les droits, les habitudes de violence et les passions fougueuses de la société conspiraient à la maintenir; aussi, sa voix fut-elle plus d'une fois étouffée, et les penchants belliqueux de la classe élevée triomphèrent surtout au moyen âge de tous ses efforts.

La coutume de recourir au combat pour la solution de toutes les questions en litige était tellement enracinée dans les mœurs et dans les habitudes de la noblesse française en particulier, que toute tentative de réforme rencontrait de sa part la plus aveugle résistance; son opiniâtreté sur ce point allait si loin qu'elle regardait comme la ruine de toute franchise et une honte

(1) *Cour des bourgeois,* chap. L, LI, CI, CIV, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXXX, CXXXIII, CXXXV, CXXXVII.

(2) *Decret.* V, tit. 34 et 35.

(3) *Constitut. de Jules II,* du 27 juillet 1505.

pour le pays, la seule tentative de substituer au combat judiciaire la procédure testimoniale : « Vous n'êtes plus Francs, » vous êtes jugés par enquête, dit une chanson du XIIIe siè» cle. La douce France, qu'on ne l'appelle plus ainsi, qu'elle » ait noms pays de sujets, terre de lâches...... (1) » Ainsi, cet usage, condamné par la raison et refoulé par les progrès de la civilisation et par l'influence des idées chrétiennes, cherchait-il à se maintenir en faisant appel à ce sentiment chevaleresque de bravoure, toujours si puissant sur les cœurs français ; il flattait l'orgueil national afin de faire prendre le change à l'opinion, et pour substituer plus facilement une question d'amour-propre à une question de justice et d'humanité ! Et ces réclamations étaient encouragées par la complicité des seigneurs féodaux ; elles réussissaient à soulever en leur faveur l'opinion publique, qui fait toujours triompher les causes qu'elle prend sous sa protection !

Un des traits les plus tristement caractéristiques de l'ignorance et de la superstition du moyen âge fut l'extension donnée au combat qui devint la raison suprême de la justice, l'arbitre souverain de tous les droits ; la solution de toutes les contestations fut livrée au hasard du combat, au jugement de Dieu ; le duel fut généralement appliqué aux causes civiles et criminelles ; l'accusation et la défense recouraient également à ce moyen plus expéditif que les formes de la procédure ordinaire. Toutes questions, soit de *droit*, soit de *fait*, étaient

(1) Gent de France, mult estes ébahie !
Je di à touz ceus qui sont nez des fiez :
Se m'aït Dex, francs n'estes vos mès mie,
Mult vous a l'en de franchise esloigniez ;
Car vous estes par enqueste jugiez . . . . .
. . . .
Douce France, n'apiaut l'en plus ensi,
Ançois ait nom le païs ans songiez,
Une terre acuvertie.
(*Rec. de chants hist. franc.*, par Leroux de Lincy, 1re série, p. 218.)

décidées par le sort d'un combat entre les adversaires, parce que, d'après l'opinion reçue, la victoire doit toujours se prononcer en faveur de celui qui a le bon droit de son côté ; Dieu, disait-on, ne pouvant laisser triompher la mauvaise cause. On eut même recours à cet usage pour la solution des questions de jurisprudence civile ; ainsi, l'histoire rapporte qu'en l'an 942, la question de savoir qui devait hériter des ascendants ou des descendants du défunt fut décidée par un combat singulier (1).

Ce penchant particulier de la noblesse à recourir au duel pour terminer les différends, fit tomber insensiblement en désuétude les autres espèces d'ordalies ou d'épreuves par l'eau, le fer ou le feu ; l'usage du combat entretenait l'esprit dominant de la féodalité : la force ! Ce fut là un des grands obstacles qui paralysa longtemps l'action civilisatrice du Christianisme ; tout progrès, tout mouvement de vie sociale était nécessairement comprimé dans une société qui regardait la guerre, ou le *jugement du glaive*, comme un *jugement de Dieu !*

Lorsque saint Louis monta sur le trône, l'usage de confier au sort des armes la solution des contestations judiciaires était encore généralement pratiqué ; on y recourait particulièrement toutes les fois qu'à la suite d'un procès, l'un des adversaires interjetait appel de la sentence rendue par les juges ordinaires. On ne pouvait demander la réforme d'un jugement que d'une seule manière : en le *faussant ;* fausser un jugement, c'était accuser les juges de l'avoir rendu méchamment, c'était s'inscrire en faux contre leur décision, les poursuivre comme parjures et comme traîtres ! Cette accusation était ordinairement dirigée contre les pairs du fief, et, dans certaines circonstances, contre le seigneur lui-même ; dans l'un et l'autre cas, la solution de la cause était confiée

(1) Sigebert, *Chron. ad ann.* 942. — Danty, *Traité de la preuve par témoins*, n° 22, pag. 34. — Pasquier, *Recherches*, liv. IV, chap. xx.

au sort des armes; dans le premier, le gage de bataille se donnait contre les juges ; le seigneur le recevait, et l'affaire se terminait dans sa cour. Mais si lui-même était attaqué, la connaissance du débat était déférée au seigneur hiérarchiquement suzerain, devant lequel s'engageait le duel judiciaire, entre l'accusateur et l'accusé en personne.

C'est cette coutume du duel que saint Louis s'efforça d'abolir, au nom des idées de justice et de paix popularisées par le Christianisme. En l'année 1260, il fit un règlement pour défendre de recourir au combat judiciaire dans toutes les justices de ses domaines, et pour ordonner que les appels de faux jugements portés devant ses cours seraient décidés sans bataille et uniquement d'après les moyens respectifs des parties (1).

Dix ans plus tard, en 1270, parut la législation célèbre connue sous le nom d'*Etablissements de saint Louis*. Ce prince y interdit de nouveau le combat judiciaire dans toutes les justices de ses domaines; il insiste particulièrement sur la défense de recourir au combat quand on voudra fausser un jugement, et pour abolir plus sûrement cette pratique superstitieuse, condamnée par la civilisation chrétienne, il lui substitue des formes et des règles de procédure qui supposent dans le saint roi des vues et des connaissances très-supérieures à celles de son siècle.

Ce texte des Etablissements, qui permet de fausser un jugement sans recourir au combat, mérite d'être cité : « Se aucuns veut fausser jugement en païs là où faussement de jugement afiert, dit le roi législateur, il n'i aura point de bataille, més li cleims, li respons et li autres destrains errements du plet seront rapportés en nostre court; et selon les errements du plet, l'en fera dépecier le jugement ou tenir; et cil qui sera treuvé en son tort l'amendera par la coustume du païs et de la terre.... Et sela défaute est preuvée, li sire qui est apelés il

(1) Voyez *Ordonnnances du Louvre,* t. I.

perdra ce qu'il devra par la coustume du païs et de la terre (1). »

Lorsqu'il fut établi qu'à la cour du roi, on pouvait interjeter appel sans combattre, les appels contre les seigneurs devinrent plus fréquents, et le duel judiciaire tomba insensiblement en désuétude ; tous les vassaux immédiats de la couronne, et, par conséquent, tous les hauts barons se trouvaient, dans beaucoup de circonstances, forcés de comparaître devant la cour du roi et de s'y défendre par des moyens qu'approuvaient la raison et la justice.

Ainsi, c'est un roi qui n'agissait qu'en demandant ses inspirations au Christianisme, c'est saint Louis qui, le premier, eut le courage de supprimer le combat judiciaire, et de lui substituer la preuve testimoniale : « Nous deffendons, dit-il encore dans ses Etablissements, les batailles partout notre domaine, en toute querelle...... et en lieu de batailles, nous mettons prüeves des témoins ou des chartres selon le droit écrit au code et titre *de pactis* (2). »

Malheureusement cette interdiction du combat judiciaire ne pouvait être que partielle ; elle fut limitée quant au lieu et quant aux fautes spécifiées par la loi ; elle ne pouvait être respectée que dans le ressort du *domaine du roi* ; elle ne s'étendait pas aux *cours des baronnies* et aux justices des grands vassaux, le roi n'étant pas assez puissant pour contraindre les hauts barons à renoncer à un usage qui leur était très-lucratif, par le droit que le vainqueur exerçait de confisquer à son profit les biens du vaincu ; de plus, le duel judiciaire ne fut supprimé qu'en matière civile ; il fut maintenu en matière criminelle, au moins dans certains cas énoncés dans les Etablissements ; enfin, même en matière civile, il y avait une infinité de cas où, à défaut de preuves soit écrites, soit testimoniales, le combat judiciaire était conservé.

(1) *Etablissements*, liv. I, ch. VI.

(2) *Etablissements de saint Louis*, liv. I, chap. II. — Voyez liv. II, chap. X et XI.

Ainsi, le saint roi, forcé à de grands ménagements vis-à-vis des seigneurs qui se prétendaient législateurs dans leurs terres, et qui jouissaient depuis longtemps de cette prérogative, ne pouvait que leur donner des conseils et des exemples; mais l'autorité de pareils exemples et l'influence de l'usage adopté dans les justices royales firent reconnaître l'absurdité du combat judiciaire; la procédure instituée par les Etablissements finit par être adoptée par un grand nombre de seigneurs: « A mesure que dans une justice seigneuriale, dit à ce sujet Henrion de Pansey, on adoptait la jurisprudence des Etablissements, l'appel tel que nous le pratiquons était substitué au combat judiciaire; et, comme la dévolution de ces appels avait lieu suivant la loi des fiefs, c'est-à-dire du seigneur inférieur au seigneur supérieur, tous étaient définitivement portés devant le roi, non comme roi, mais comme chef de la hiérarchie féodale, et comme le *grand fieffeux* du royaume, ainsi que l'on s'exprimait alors (1). »

Cependant, si un grand nombre de seigneurs étaient ramenés à des idées plus saines de justice par la sagesse des règlements de saint Louis et par l'exemple des justices royales, d'autres, également en grand nombre, gardaient avec opiniâtreté le combat judiciaire, de sorte que le duel fut encore usité dans plusieurs provinces pendant la dernière moitié du XIII[e] siècle; ainsi on le voit figurer avec éclat dans la procédure civile trente ans après les Etablissements, puisqu'alors Philippe le Bel, n'osant attaquer de front cet abus, autorise le combat en temps de paix, et ne le défend qu'en temps de guerre. Cette disposition est énoncée en ces termes dans l'article 2 de l'ordonnance de 1296 : « Tant que la guerre du roi durera, il n'y aura pas de gages de bataille, et l'on plaidera à l'ordinaire dans les justices royales et dans les subalternes. »

(1) *De l'autorité judiciaire, introduction*, chap. VI.

Cette défense ne fut même pas respectée, puisque le roi fut obligé de la renouveler quelques années après, par une ordonnance du 9 janvier 1303. Enfin, contraint de céder à la force d'une coutume qu'il se sentait impuissant à détruire, le même roi rendit trois ans plus tard, en 1306, une ordonnance dans laquelle il se contenta de réglementer ce droit du combat judiciaire, de le soumettre à certaines règles, et de défendre d'y employer des armes trop meurtrières. On retrouve encore cet usage pratiqué au XIVe siècle; le dernier exemple qu'offre l'histoire remonte à l'année 1386, où un duel eut lieu, par arrêt du parlement de Paris, entre deux bourgeois de cette ville (1). Depuis cette époque, on finit par renoncer à cette idée superstitieuse que Dieu lui-même doit intervenir dans ces sortes de combats et manifester de quel côté se trouve le bon droit, en se prononçant en faveur du vainqueur. Quand on voit cet usage se perpétuer si longtemps, malgré les efforts de la puissance civile et de l'autorité religieuse pour l'abolir, on se demande dans quel état de barbarie fût retombée l'Europe sans les combats incessants, sans les luttes continuelles soutenues par les évêques et par les princes chrétiens pour défendre la cause de la civilisation !

(1) Consulter Villaret, t. XI, p. 419, et t. XV.

CHAPITRE VI.

INFLUENCE DU CLERGÉ SUR L'ORGANISATION JUDICIAIRE CIVILE EN FRANCE.

Les doctrines du Christianisme exercèrent, dans tous les temps, une influence sensible sur l'administration de la justice. Cette influence apparaît déjà d'une manière évidente dans les réformes introduites par les empereurs chrétiens dans le régime judiciaire; ce sont les évêques qui inspirent ces réformes et qui souvent sont chargés de les faire exécuter. Les principes chrétiens pénètrent dans la jurisprudence, et modifient les dispositions des lois anciennes dans ce qu'elles ont d'opposé aux maximes de l'Evangile; voici en quels termes M. Laferrière résume les réformes accomplies par Constantin et ses successeurs dans l'administration judiciaire (1) : « Constantin réprime la témérité des accusations (2); il défend d'évoquer hors de la province et à la cour du prince, *ad comitatum principis*, les causes des pauvres, des veuves, des pupilles; il consacre au repos public le jour du dimanche; il réprime constamment les abus de la justice, et fait à Trèves, en 316, la constitution sur le *devoir de tous les juges*, comme à Constantinople, en 331, la loi sur l'*ordre et la sainteté des jugements* (3). »

(1) *Histoire du droit civil de Rome et du droit français*, liv. III, chap. I.

(2) Le concile d'Arles (314) excommunie jusqu'à la mort ceux qui accusent faussement leur frère, art. 9.

(3) Cod. Theod., *De officio judicum omnium* (316). — *De judiciorum ordine et sanctitate* (331). *De officio rector. provinciæ.*

« Pour agir sur la société romaine, il procède par les trois grandes puissances de la législation : il abroge d'anciennes lois ; il en fait de nouvelles ; ou il concilie, par des modifications, les anciens et les nouveaux principes (1). Les empereurs chrétiens, surtout le grand Théodose, suivront la même voie. « Le Christianisme, dit Montesquieu (5), donne son caractère à la jurisprudence ; car l'empire a toujours du rapport au sacerdoce : on peut voir le code Théodosien qui n'est qu'une compilation des ordonnances des empereurs chrétiens. » Le droit et le Christianisme, à partir de Constantin, ont confondu leur action sur les choses humaines. »

Cette citation rappelle que l'action du Christianisme sur l'ordre judiciaire remonte aux âges les plus anciens ; ainsi, longtemps avant de présider à l'organisation de justice en France, le clergé avait pris une part active aux réformes qui s'étaient accomplies dans les dispositions des lois romaines ; il exerçait également dès lors certaines fonctions judiciaires dont nous avons parlé précédemment ; c'est donc un fait acquis à l'histoire que, même avant les invasions, le clergé avait une grande influence sur l'administration de la justice ; cette influence grandit encore avec le temps et à la faveur de circonstances que nous allons rappeler ; aussi, c'est surtout au clergé que la société doit la première organisation de la justice en France ; telle est l'assertion que nous allons chercher à établir.

(1) Voyez la *Chronologia legum* de 312 à 337, dans le Cod. Théod. de Godefroy, t. I.

(2) *Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. XXI.

SECTION I[re].

CAUSES DE L'INTERVENTION DU CLERGÉ DANS L'ADMINISTRATION JUDICIAIRE CIVILE.

—

La haute position du clergé dans l'Etat, dès les temps les plus anciens de la monarchie française, lui assura des prérogatives nombreuses et importantes, parmi lesquelles venait en première ligne l'exercice des fonctions judiciaires ; sa juridiction, qui absorba presque entièrement celle des autres tribunaux, ne vint pas de l'usurpation, mais de la nécessité des circonstances ; la mauvaise organisation des tribunaux laïques, la lenteur et le désordre de la procédure et l'incapacité des juges éloignèrent de ces tribunaux les justiciables, qui s'adressèrent de préférence au clergé pour obtenir une solution prompte et éclairée sur leurs différends. Sous l'influence d'une pareille situation, la juridiction ecclésiastique s'étendit, au moyen âge, non-seulement sur les clercs et sur les biens de l'Eglise, mais encore sur la plupart des causes qui concernaient les séculiers, et en particulier sur celles qui tenaient à l'état des personnes ; on avait adopté pour maxime que tous les différends où il pouvait y avoir un péché, étaient de la compétence des tribunaux ecclésiastiques (1); aux juges laïques était réservée l'exécution des sentences rendues par les clercs (2).

Ainsi, la première organisation régulière de la justice, en France, est due au clergé ; les tribunaux ecclésiastiques eurent, dès les temps les plus reculés de la monarchie, une juridiction sur les causes les plus importantes, telles que celles qui concernaient les mariages, les divorces, les successions et les promesses faites sous la foi du serment (3) ; le clergé, seul

(1) *Etablissements de saint Louis*, I, 84.
(2) *Etablissements de saint Louis*, I, 121.
(3) On peut consulter sur ce sujet l'ouvrage de Hallam : *View of the middle ages*, t. II, ch. VII.

dépositaire de la science, à cette époque, devenait l'arbitre de tous les débats dont la solution exigeait quelques connaissances en législation ou en histoire ; déjà nous avons dit que la plus profonde ignorance régnait dans la société ; la médecine, l'astronomie, les sciences exactes et la littérature, la philosophie, l'histoire et la jurisprudence étaient devenues comme le monopole du clergé ; les laïques étaient étrangers aux connaissances même les plus élémentaires, telles que l'écriture ; c'est à cette cause principale qu'il faut rapporter la haute influence du clergé, au moyen âge, dans l'administration de la justice, qui lui fut même, dans plusieurs provinces, presque entièrement abandonnée. Ecoutons sur ce sujet le témoignage d'un auteur moderne, qu'on ne peut accuser de flatter le clergé : « C'est encore, dit Meyer, une des nombreuses » obligations que l'Europe actuelle ne peut disputer au » clergé du moyen âge que de lui devoir en grande partie » l'encouragement de la hiérarchie judiciaire, dont il avait » donné l'exemple depuis longtemps ; et si les diatribes » contre le clergé de ce temps ne sont pas entièrement dé» nuées de fondement, il n'est que de la justice la plus stricte » de reconnaître au nombre de ses bienfaits celui d'avoir » concouru à fixer les tribunaux d'une manière stable (1). »

Il faut encore compter au nombre des causes qui élevèrent si haut la puissance judiciaire du clergé, les efforts qu'il fit afin de détruire l'usage du combat pour terminer les différends ; cet usage n'était pas fondé seulement sur l'humeur belliqueuse de l'époque ; on l'avait adopté pour éviter les longueurs d'une procédure et les embarras d'enquêtes et de débats que l'ignorance des magistrats instructeurs rendait souvent impossibles ; le moyen des armes ayant paru plus expéditif, on l'avait généralement adopté, comme nous l'avons montré précédemment. Pour faire abandonner une cou-

(1) *Esprit des institutions judiciaires*, liv. IV, chap. v.

tume aussi barbare, le clergé fut obligé d'intervenir dans les fonctions des magistrats laïques, et de suppléer à leur ignorance en lisant les différentes pièces des procès. Bientôt les clercs furent investis de la confiance des parties en litige qui les chargèrent d'instruire eux-mêmes les causes et même de les plaider. Ils commencèrent alors à être admis dans les tribunaux, mais non point d'abord à titre de juges ; ils sont *conseillers* du roi, *assesseurs* des baillis; ils rapportent les causes, c'est-à-dire qu'ils informent les juges du véritable état de la question ; ils travaillent à éclaircir les difficultés, à dégager les débats des discussions étrangères au point principal, mais sans participer eux-mêmes au prononcé du jugement ; c'est ainsi que leur rôle ayant pour objet de faciliter l'administration de la justice et de régulariser son action, en l'étendant, ils réussirent à faire disparaître les combats et les autres épreuves judiciaires, et à faire triompher la civilisation sur la barbarie.

Il est facile de comprendre l'influence que dut exercer sur les procès celui qui seul visitait les pièces, parce qu'il était souvent le seul qui pût lire les écritures, et qu'on le consultait comme ayant de la cause une connaissance plus exacte. Insensiblement les rapporteurs ecclésiastiques furent appelés à émettre leur vote ; leurs connaissances plus étendues que celles des autres juges, les avantages que des études plus suivies leur fournissaient pour faire adopter leur opinion, assurèrent à ces votes une prépondérance telle que ceux qui n'avaient été d'abord que des *assesseurs*, devinrent bientôt les conseillers *jugeurs*, tandis que les anciens juges ne concoururent plus que de nom au jugement.

C'est ainsi que la présence du clergé, dans les fonctions judiciaires, était devenue nécessaire pour la bonne administration de la justice. Les fonctions les plus élevées dans l'ordre judiciaire furent occupées par des évêques; dès les temps les plus anciens, la charge de grand chancelier, qui avait

dans ses attributions tout ce qui concernait la justice, fut confiée à un évêque, car ce n'était que dans les rangs de l'épiscopat qu'on pouvait trouver un homme assez instruit pour remplir les fonctions de cette place; les archevêques de Reims étaient depuis longtemps en possession de cette dignité, lorsque Gervais, qui occupait ce siége à l'époque du sacre de Philippe Auguste, profita de cette circonstance pour la rendre inamovible; outre l'archevêque de Reims, les rois, successeurs de Hugues Capet, avaient fait entrer dans leurs conseils, pour rendre la justice, un grand nombre d'évêques et de membres du clergé, parmi lesquels se trouvaient les évêques de Laon, de Noyon, de Beauvais, de Langres et de Châlons-sur-Marne.

C'est ici le lieu de signaler une cause qui eut une grande influence sur le régime judiciaire, et notamment sur la procédure civile et criminelle; cette cause fut produite par la translation du saint-siége à Avignon. A la suite de Clément V, on vit tous les tribunaux, les praticiens, les jurisconsultes attachés à la cour romaine passer les Alpes pour venir s'établir sur les bords du Rhône; à cette époque, la procédure avait atteint, en Italie, un tel degré de perfectionnement qu'on pouvait la proposer comme modèle à tous les autres pays; cette supériorité de l'Italie venait de l'usage adopté, depuis plusieurs siècles, de déférer à la juridiction des papes toutes les affaires, même celles concernant des intérêts temporels; ainsi, comme les décrétales avaient embrassé toutes les contestations possibles, la collection de ces décrétales formait un véritable code judiciaire; et la sagacité de l'esprit italien, en mettant en œuvre ces règlements, les avait encore perfectionnés par l'usage, de telle sorte que la pratique italienne s'était élevée à la hauteur d'une véritable science.

Les jurisconsultes français, reconnaissant leurs maîtres dans les Italiens, sollicitèrent leur initiation à cette science; pour répondre à ce vœu, les Italiens s'empressèrent de composer

des ouvrages élémentaires, où le régime judiciaire était présenté sous toutes ses formes, tant en première instance qu'en appel ; et afin de donner plus d'intérêt à une étude aride en elle-même, quelques-uns, cédant aux entraînements de leur imagination, eurent recours à la forme d'un procès fictif, dans lequel ils faisaient intervenir les plus hauts personnages de l'antiquité religieuse, et jusqu'à la Divinité elle-même. Telle fut l'origine de ces écrits bizarres, composés de 1315 à 1330, où l'on vit aux prises Satan et Dieu le Père, Lucifer et Jésus-Christ, et dans lesquels interviennent la sainte Vierge, Moïse, Salomon, Isaac, Jacob, Abraham, saint Jean Baptiste, l'ange Raphaël, sous la qualité de *demandeurs*, *défendeurs*, *intervenants*, *juges*, *greffiers*, *avocats*, *huissiers*, *témoins*, *arbitres*, etc. ; se poursuivant à coup de *citations*, se repoussant par des *fins de non recevoir*, se faisant interroger sur *faits* et *articles*, produisant des témoins, s'accablant de reproches et d'injures, troublant la discipline de l'audience, rappelés à l'ordre par le président, etc. Ces extravagances ont au moins l'avantage de présenter la véritable physionomie des débats et de fournir une expression fidèle de la procédure de ce temps-là. Les praticiens de Paris acceptèrent les leçons de ceux d'Avignon, et la procédure italienne se naturalisa sur le sol français.

SECTION II.

COMPOSITION MIXTE DES TRIBUNAUX CIVILS.

—

Pressé par les circonstances, que nous venons de rappeler, de prendre une part active à l'administration de la justice, le clergé s'acquitta dans tous les temps de cette mission, avec une sagesse et un discernement qui rendirent son concours

extrêmement précieux. Sachant toutes les ressources qu'ils trouveraient dans l'assistance des évêques et des prêtres, les rois de France des deux premières dynasties les firent entrer dans leurs conseils pour éclairer les délibérations, et présider à l'organisation des institutions judiciaires; dès le sixième siècle, on voit des prélats assis à côté des grands du royaume, pour rendre la justice. Tandis que, d'un côté, les attributions de la juridiction temporelle dévolue à l'Eglise prenaient chaque jour une nouvelle extension, d'un autre côté, les clercs étaient appelés à faire partie des tribunaux civils pour assister les magistrats laïques, et les guider dans l'administration d'une bonne justice. Leur participation aux fonctions de juges qui fut très-active, surtout au moyen âge, dura jusqu'au quinzième siècle. Pendant cette longue période où il exerça les fonctions judiciaires, le clergé sut, par la prudence avec laquelle il s'en acquitta, se concilier les sympathies des peuples et la confiance des souverains.

Le clergé entra donc de bonne heure dans le conseil du prince, chef suprême de la justice, pour inspirer ses délibérations et pour éclairer les magistrats qui rendaient les jugements. Ecoutons Hincmar, archevêque de Reims, qui, dans sa cinquième lettre à Louis le Bègue, nous fera connaître quelle était la composition du conseil judiciaire de ce prince : « On prenait pour conseillers, dit-il, autant qu'il était possible, des hommes qui, soit laïques, soit ecclésiastiques, craignissent Dieu, chacun selon sa qualité ou ses fonctions; ensuite, qui fussent si fidèles, que hors la vie éternelle, ils ne préférassent rien au roi et au royaume; des hommes qui ne fussent ni amis, ni ennemis, ni donneurs de présents, ni flatteurs, ni emportés, ni remplis de cette sagesse hypocrite et trompeuse, qui est celle du siècle et n'est pas aimée de Dieu, mais pourvus de cette sagesse et de cette intelligence qui sert à réprimer et même à ruiner entièrement, par la justice et la raison, ceux qui se confient en cette sagesse humaine dont j'ai parlé. »

Ce passage est précieux en ce qu'il montre la première organisation d'une institution dans laquelle on peut voir le berceau du conseil d'Etat. A ce conseil, dont parle Hincmar, appartenait la connaissance des affaires majeures et la délibération sur les questions qui se rapportaient aux grands intérêts de la nation, telles que les traités de paix ou les déclarations de guerre, la conclusion des alliances et tout ce qui se rapportait aux relations internationales; enfin les affaires contentieuses trop délicates ou trop difficiles pour que le prince voulût prendre sur lui-même la responsabilité d'un jugement, étaient déférées à ce conseil.

A côté de ce grand conseil du royaume, il y avait une autre juridiction qui n'était pas d'un ordre inférieur, puisqu'elle s'exerçait par le roi lui-même, mais qui n'était établie que pour juger les affaires moins importantes, et dont la solution n'exigeait pas d'aussi longues délibérations. Le roi se faisait assister de deux grands officiers de la couronne, le comte du palais, et l'archi-chapelain; le premier était chargé d'instruire les causes des laïques, et le second, celles des ecclésiastiques. Le roi donnait audience aux plaignants, et jugeait par lui-même un très-grand nombre d'affaires, ce qui montre la sollicitude de nos premiers rois chrétiens pour la bonne administration de la justice.

Ces deux juridictions embrassèrent à peu près toute l'organisation judiciaire des deux premières dynasties; le conseil du souverain, composé des hommes, clercs et laïques, les plus considérables de l'Etat, exerçait une très-grande autorité; le clergé dirigeait les débats et éclairait les délibérations; sa sagesse retenait la fougue des juges laïques choisis ordinairement parmi les seigneurs plus accoutumés au commandement d'une armée qu'à l'exercice des fonctions pacifiques du magistrat. Cette dernière observation est importante; quand on voit, en effet, une assemblée, exerçant la puissance suprême, composée en grande partie d'hommes habitués à

l'emploi de la force, et à ne confier qu'à leur épée la défense de leurs droits, on doit s'attendre à les voir abuser de leur pouvoir, et à recourir à ces moyens violents qui menacent sans cesse de précipiter un Etat dans l'anarchie et dans tous les troubles des guerres civiles; et cependant, jamais la révolution ne sortit de ces assemblées! C'est qu'à côté de la force matérielle, représentée par les seigneurs, il y avait un contrepoids : la puissance morale qu'exerçait le clergé par la supériorité de sa science et de sa sagesse; son autorité pesait d'un grand poids dans la balance des délibérations; on doit lui attribuer une grande partie du bien qui se fit, aux époques les plus difficiles, dans l'administration de la justice, en particulier.

Cette influence du clergé, si étendue dans les premiers âges de la monarchie, grandit encore avec le temps; plus tard, les clercs portèrent le titre de *maîtres du parlement;* à la première création du parlement sédentaire de Paris, ils furent admis, comme juges, en nombre à peu près égal avec les membres laïques. Une ordonnance de Philippe le Bel, rendue en l'année 1304, fixe le nombre des conseillers au parlement à vingt-six, dont treize clercs et treize laïques (1).

Une autre ordonnance relative à l'organisation judiciaire fut rendue par Philippe le Long le 3 décembre 1319; le roi commença par exclure les prélats des fonctions de la magistrature; les motifs de cette exclusion sont l'incompatibilité entre les fonctions épiscopales et celles du magistrat. « Premièrement, dit l'ordonnance, il n'y aura nulz prélats au parlement, » car « le roi se fait conscience de eulx empêchier au gouvernement de leurs spiritualités, et li roi veut avoir en son parlement gens qui y puissent entendre continuellement, sanz en partie, et qui ne soient occupez d'autres graves occu-

(1) Elle est rapportée par Laurière dans le *Recueil des ordonn.*, t. I, p. 547.

pations (1). » La même ordonnance fait connaître quelle était la composition des tribunaux à cette époque ; la grand'chambre était composée de douze laïques et de huit clercs, indépendamment du chancelier et de l'abbé de Saint-Denis, tous les deux clercs ; les requêtes, de quatre personnes, sans distinction de cléricature ; et les enquêtes, de vingt clercs et de vingt laïques.

De semblables dispositions se retrouvent dans une ordonnance du même roi, rendue l'année suivante (2) ; seulement, les requêtes y sont composées de trois clercs et de deux laïques. Le Châtelet de Paris était composé de huit membres, dont quatre clercs et quatre laïques (3).

Ainsi, les fonctions de magistrats continuent à être remplies par des clercs simultanément avec des laïques ; c'est toujours un élément mixte qui compose les tribunaux. La même organisation est adoptée par une ordonnance du 11 mai 1344, par laquelle Philippe de Valois reconstitue l'administration judiciaire. L'ancienne distinction des rapporteurs et des jugeurs avait subsisté jusqu'à cette époque ; le plus souvent les clercs rapportaient et les laïques jugeaient ; elle fut supprimée par cette ordonnance qui exige que tous rapportent, « s'ils n'en sont excusés par leurs présidents, car tous doivent être rapporteurs et jugeurs. » Il y avait toujours au palais trois sortes de tribunaux : la grand'chambre, les enquêtes et les requêtes ; le parlement était composé de trois présidents ; le corps des magistrats de la grand'chambre comprenait quinze conseillers clercs et quinze laïques ; la chambre des enquêtes était composée de vingt-quatre clercs et de seize laïques, et celle des requêtes ne comptait que cinq clercs et trois laïques. Lorsqu'une place de juge était vacante, la nomination était faite par le roi, sur la présentation du chan-

(1) *Recueil des ordonnances*, t. I, p. 702.
(2) Décembre 1320, *Recueil des ordonn.*, t. I, p. 370.
(3) Février 1327, *Recueil des ordonn.*, t. II, p. 4.

celier et du parlement, et sur leur attestation « que le sujet était suffisant à exercer ledit office, et à être mis au dit nombre et lieu (1). »

Charles V, à son tour, mit aussi la main à l'organisation de la justice; par une ordonnance de 1357, il fixa à six seulement le nombre des maîtres des requêtes, parmi lesquels il désigne quatre clercs: « Pour ce qu'il est venu à notre connaissance, porte l'article 47, par le bon avis des trois états, qu'aux requêtes de l'hôtel avait trop grand nombre de personnes, et aucuns qui étaient en icelles non agréables au peuple, nous avons ordonné, établi et retenu certain nombre de personnes sages, expertes, loyaux, et pleins de grant science et mûreté; c'est à savoir, quatre clercs et deux laiz. »

Le clergé, qui fournissait des membres au parlement et au conseil d'Etat, entrait également dans les conseils extraordinaires appelés *consilium plenius,* convoqués par le souverain dans des circonstances plus importantes. Ces assemblées étaient composées de conseillers d'Etat, de plusieurs membres du parlement, d'évêques, de barons, et de bourgeois sages et discrets; ainsi, l'ordonnance de 1360, qui permet aux Juifs d'habiter le royaume pendant vingt ans, porte: « Eu sur ce délibération, avis et conseils avec aucuns prélats, comtes, barons, gens d'Eglise, bourgeois sages et discrets, et autres habitants de notre royaume. »

A côté de ces tribunaux civils composés, comme on vient de le voir, de clercs et de laïques, il y avait des tribunaux ecclésiastiques uniquement composés de clercs, et dont la juridiction s'étendait à toutes les causes réservées par le droit canonique. L'ancienne jurisprudence adoptée par ces tribunaux avait pour base le droit romain, et les canons des conciles dont on avait fait plusieurs recueils dans ce but; on n'avait emprunté aux lois des peuples barbares que l'épreuve par

(1) *Tit. des enquêtes,* art. 9, *Rec. des ordonn.,* t. II, p. 224.

le serment; la réprobation dont on avait frappé les duels judiciaires, les guerres privées, l'ordalie, et les autres coutumes usitées chez les nations non civilisées, montre bien que les clercs n'étaient pas privés des connaissances qui font le législateur; l'esprit religieux les éclairait au milieu de la nuit profonde qui enveloppait le reste du monde.

Ainsi, le clergé prit toujours une part très-active à l'administration de la justice en France; ses lumières, sa sagesse, marquèrent sa place dans la magistrature, et la prudence de ses conseils exerça, dans tous les temps, une très-grande influence sur les délibérations qui précédaient les jugements; jusqu'au xve siècle, le corps judiciaire compta parmi ses membres un très-grand nombre de clercs inférieurs, à défaut de prélats, auxquels leurs fonctions pastorales rendaient impossible l'exercice de la magistrature. Les services rendus par le clergé dans l'administration de la justice sont donc incontestables, puisqu'ils reposent sur les faits les plus authentiques; ils sont écrits en caractères ineffaçables dans les annales judiciaires.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

En arrivant au terme de ce travail dans lequel nous avons essayé d'esquisser à grands traits les principales phases qu'a traversées la civilisation européenne et de faire ressortir l'action du Christianisme sur ses transformations les plus générales, il n'est pas nécessaire de rappeler que nous avons surtout voulu payer un juste tribut de louanges à l'œuvre qui a régénéré les sociétés. Avant nous, les hommes célèbres par l'étendue de leur génie ont écrit des pages admirables en l'honneur de la religion chrétienne; nous avons tenté de marcher à la suite des apologistes anciens et modernes et de rappeler quelques-uns de ses bienfaits et de ses titres à notre reconnaissance, non point avec la prétention téméraire de faire une œuvre digne de nos illustres devanciers, mais avec le seul désir de suivre de loin leurs traces et de nous rendre utile à la cause qu'ils ont si noblement servie. Il nous a semblé que le champ de l'Eglise était assez fécond pour que le plus modeste ouvrier pût essayer de creuser son sillon avec l'espoir d'y trouver quelque richesse nouvelle; et c'est là ce qui nous a soutenu dans l'accomplissement de notre tâche. Nous avons apporté notre pierre à l'édifice élevé par la reconnaissance des générations en l'honneur du Christianisme; les titres de gloire de cette religion divine ont été célébrés autrefois par les immortels écrits des Pères de l'Eglise, et, de nos jours encore, par les travaux de nos plus savants publicistes; son influence sur les institutions humaines, et sur les mœurs publiques et privées, est évidente; les hommes peuvent fermer les yeux à sa lumière et refuser la soumission de leur esprit aux vérités qu'il enseigne; ils peuvent opposer à ses préceptes la résistance de leur volonté; mais nier son action civi-

lisatrice sur la société, lui contester la gloire d'avoir perfectionné les institutions et présidé à la transformation morale et sociale des peuples, personne ne le peut; il faudrait être aveugle pour ne pas voir ses bienfaits !

Nous aurions voulu pénétrer, approfondir dans tous leurs détails chacune des manifestations successives de l'activité humaine, et suivre pas à pas le mouvement progressif que le Christianisme leur a imprimé; mais le champ était trop vaste pour pouvoir être complétement exploré dans un ouvrage que nous voulions circonscrire dans des limites assez étroites.

Le programme proposé ne comprenait rien moins qu'une histoire complète de toutes les institutions humaines, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours ; pour le remplir, il eût fallu dire, en les prenant une à une, ce qu'elles étaient avant l'apparition de la loi nouvelle et ce qu'elles sont devenues sous l'empire de cette loi, afin de mieux faire toucher du doigt chacune des améliorations qui lui sont dues, afin de mieux convaincre, par la masse et l'évidence des faits, les hommes superficiels qui voudraient contester l'action bienfaisante de la religion chrétienne.

Malgré les imperfections de ce travail, nous espérons avoir établi les différentes thèses qu'il s'agissait de prouver, par une série de faits suffisante pour les esprits les plus défavorablement prévenus; nous n'avons rien négligé de ce qui nous a paru réellement indispensable pour convaincre les hommes de bonne foi.

Après les quelques rapprochements qui précèdent, entre les institutions païennes et les institutions chrétiennes, le doute sur l'influence de l'Eglise catholique n'est plus possible; ses bienfaits dans l'ordre moral et surnaturel, comme dans l'ordre purement social et humanitaire, en ressortent aussi évidents que le soleil.

Les doctrines qui présidaient à la conduite des particuliers et au gouvernement des sociétés, ont été profondément mo-

difiées par la prédication de l'Evangile; les institutions politiques et sociales se sont en grande partie transformées; progressivement les mœurs s'adoucissent, la vie privée se moralise, le pouvoir civil devient moins arbitraire et plus respecté.

Autrefois, le droit public n'avait d'autre base que la force; il légitimait le despotisme et la guerre; il consacrait l'extermination et les rapines, l'esclavage et la misère; sa grande maxime était : *malheur aux vaincus !* c'est-à-dire, malheur aux faibles, malheur aux petits! L'autorité, émanée de ce droit public, ne connaissait pas de bornes; elle exerçait une dictature absolue sur les hommes et sur les choses; pour elle, l'indigène n'était qu'un instrument, et l'étranger un ennemi; pour elle, le droit n'existait pas! Les diverses institutions qu'elle avait créées, sans même en excepter celles de la justice, n'avaient d'autre objet que d'assurer la prompte exécution de ses volontés arbitraires; aussi, étaient-elles toutes organisées militairement.

Mais l'Homme-Dieu est venu renverser ce désolant système de la force, produit par le malheur des temps; il lui a substitué la loi de grâce, la loi de charité, et il a fondé ainsi les sociétés nouvelles sur le double sentiment du droit et du devoir, sur les principes de la justice. D'après ces principes, les relations entre hommes se trouvent profondément modifiées; l'autorité, qui ne s'exerce plus que dans l'intérêt de tous, acquiert des titres légitimes au respect et à la soumission de tous les sujets; la guerre ne doit jamais être que l'exercice du droit de légitime défense; la vie, la liberté, les biens de tous les hommes sont également sacrés; toute violation de ces préceptes est un crime, et, aux yeux de l'Eglise, l'autorité exécutive a pour mission principale de prévenir ce crime, et les institutions judiciaires de le réprimer, s'il a été commis. Sous l'influence de ces idées, l'exercice du pouvoir a cessé d'être arbitraire; la guerre a perdu son antique caractère de

férocité, et l'esclavage s'est transformé successivement dans les conditions de moins en moins dégradantes du servage et du salariat.

L'action du Christianisme n'a pas été moins directe, moins efficace sur les autres institutions sociales, et, en particulier, sur l'organisation de la famille et sur celle de la propriété. L'ancienne législation avait concentré tous les droits de la famille sur la tête de son chef; ses autres membres n'étaient rien devant lui, ou plutôt ils étaient ses esclaves, sa chose; ils lui appartenaient, personnes et biens, à tel point que le père de famille disposait, comme bon lui semblait, de sa femme et de ses enfants. Sans parler de son droit de vie et de mort sur eux, il pouvait répudier la première, vendre les seconds, et, dans aucun cas, il n'avait de compte à rendre de sa conduite.

L'Eglise a repoussé cette législation immorale; elle a relevé la condition de la femme, et adouci celle des enfants. L'épouse est devenue l'égale de son mari, sa compagne inséparable, étant liée irrévocablement à sa destinée, et ayant droit d'attendre de lui la même fidélité qu'il exige d'elle; les enfants, de leur côté, soumis par la nature à la conduite de leur père, ont droit à sa protection; celui-ci doit les traiter en bon pasteur, leur donner la nourriture de l'esprit et celle du corps; ses droits sur eux ne vont pas au delà d'une correction modérée, car ils sont avant tout les enfants de Dieu, qui seul peut disposer de la vie de ses créatures; en un mot, la famille nouvelle, et la douce dépendance qui en résulte, sont constituées sur la base des affections mutuelles et des services réciproques.

Enfin, avant le Christianisme, la propriété, comme les autres droits sociaux, s'appuyait sur la force; elle avait pour fondement, l'occupation ou la conquête; c'était, pour ainsi dire, le prix de la course. La richesse appartenait donc fatalement aux plus puissants; soutenue par l'usure, son éternel

complément, elle n'avait de limite entre leurs mains que la limite même de leur puissance; de là ces immenses fortunes qui, à Rome, ont troublé les dernières années de la république, et hâté la démoralisation de l'empire. Sous ce régime, les exclus se considéraient comme des victimes du sort; c'étaient des vaincus, courbant la tête sous le terrible *væ victis!* mais toujours prêts à saisir l'occasion de prendre leur revanche. Aussi, l'histoire nous montre-t-elle, d'une part, la misère la plus profonde ; de l'autre, la plus insolente dépravation ; et, comme conséquence forcée, la guerre en permanence.

Une aussi monstrueuse iniquité était incompatible avec les doctrines du Nouveau Testament. D'après le plan providentiel exposé dans ce livre sacré, la terre est destinée à nourrir tous ses habitants indistinctement; fécondée par le travail de l'homme, elle doit fournir à tous ses besoins, et si, par suite d'une répartition inégale de la richesse, les uns possèdent le superflu, tandis que les autres manquent du nécessaire, la charité chrétienne intervient pour imposer aux premiers l'obligation de venir en aide à la misère de leurs frères, et de prendre sur leur superflu pour leur fournir les choses nécessaires à la vie. C'est dans cette pensée de charité, que le divin fondateur du Christianisme, et après lui, les Pères de l'Eglise, réclamèrent le prêt sans intérêt, afin d'empêcher les usures qui, dans l'antiquité, avaient constamment pressuré le pauvre; c'est toujours dans cette même pensée de charité que l'Eglise ordonne aux riches de soulager l'indigence par des aumônes en proportion avec le surcroît de leurs revenus. L'application des idées chrétiennes conduisit même les premiers fidèles à la pratique de la communauté des biens; leur théorie ne détruisait pas la propriété, mais elle la généralisait, elle la moralisait, en lui reconnaissant pour base principale le travail, et en la rendant ainsi accessible à tous.

Les principes de l'Evangile ne laissent donc rien subsister

des sauvages doctrines de l'ancien monde; ils réprouvent le despotisme et la guerre; ils détruisent la misère et l'esclavage; ils moralisent la famille et la propriété; en un mot, ils remplacent l'exploitation par la charité, l'iniquité par la justice, la force par le droit; c'est le règne de Dieu substitué à l'empire du démon.

Tels sont les admirables préceptes dont l'Eglise a poursuivi constamment l'application, et qu'elle s'efforce chaque jour de faire triompher dans le monde; on lui a reproché l'insuffisance de ses efforts, et l'impuissance de son action sur la société, et nous-même, en voyant la contradiction qui existe entre les mœurs actuelles et les maximes de l'Evangile, nous reconnaîtrons, tant qu'on voudra, que sa victoire n'est pas complète.

Ainsi, il est écrit : « Fais à ton frère ce que tu voudrais qu'il te fît à toi-même; » la loi ajoute : « Ne lui fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît (1). » Le Christianisme rappelle à l'homme le sentiment du devoir, et il en fait la base des rapports sociaux; mais, dans les relations ordinaires de la vie, l'homme ne songe qu'à faire prévaloir son intérêt, souvent même au préjudice de celui de son prochain; l'exagération de son droit étouffe dans son cœur le sentiment de son devoir; c'est l'égoïsme personnel substitué à la charité chrétienne!

Il est écrit : « Les princes des nations dominent sur elles » avec orgueil; mais il n'en sera pas ainsi parmi vous; qui» conque voudra être le premier, devra commencer par se » faire le dernier; celui qui voudra commander se regardera » comme le serviteur des autres (2). » Et l'orgueil humain a souvent oublié ce précepte; l'autorité n'a pas toujours ce caractère de douceur, d'indulgence prescrit par la loi; quelquefois, l'esprit de domination du supérieur fait peser sur l'inférieur un joug trop lourd, lui impose des fardeaux qu'il ne peut supporter.

(1) S. Matth., cap. VII, v. 12.
(2) S. Matth., cap. XX, v. 25.

Il est écrit : « Quiconque se servira de l'épée périra par l'épée (1). » La guerre est un fléau que le Christianisme doit s'efforcer de faire disparaître ; mais, malgré les incontestables succès de la doctrine de l'Evangile sur ce point, il n'a pu triompher des résistances que les passions opposent à son action ; maintenant encore, l'avarice, l'ambition, l'égoïsme, la soif de la domination, produisent la division et les haines entre les individus, les guerres entre les peuples ; la civilisation chrétienne n'a pu encore abolir l'usage barbare de la guerre !

Il est encore écrit : « La femme quittera son père et sa mère » pour s'attacher à son mari (2). » « L'époux doit aimer son » épouse, comme Jésus-Christ aime son Eglise (3). » Et trop souvent, le sentiment d'affection, d'amour mutuel, qui devrait présider à la formation du lien conjugal, est remplacé par des calculs d'intérêt qui font, du mariage, un trafic indigne ; la femme est estimée à prix d'argent ; et les sentiments les plus délicats de la nature n'entrent pour rien dans le contrat qui constitue la famille.

Enfin, il est écrit : « Aimez votre prochain comme vous- » même ; aimez vos ennemis ; bénissez ceux qui vous haïs- » sent ; priez pour ceux qui vous persécutent (4). » Et non-seulement le chrétien ne veut pas supporter la moindre injure, la plus légère injustice de la part de son frère ; mais il exige de lui, avec une rigueur inflexible, tout ce qui lui est dû ; et quand on ne veut pas reconnaître ses prétentions exagérées, et y faire droit, il intente devant les tribunaux des poursuites dont sa conscience lui démontre quelquefois l'injustice ; il emploie tous les moyens pour obtenir, par la condamnation de son adversaire, la consécration de ses prétendus droits ;

(1) S. Matth., cap. XXVI, v. 52.
(2) S. Matth., cap. XIX, v. 5.
(3) *Ephes.*, cap. V, v. 25.
(4) S. Matth., cap. V, v. 44.

aussi la société chrétienne est-elle souvent affligée par des scandales qui rappellent les plus mauvais temps du paganisme !

En présence de ces faits, on est obligé de reconnaître qu'il y a une perpétuelle contradiction entre les doctrines de l'Evangile et les pratiques des hommes. La religion chrétienne n'a pas réalisé complétement l'objet de sa mission ; et cependant, l'Eglise vit en paix au milieu de ce monde qui renie si souvent ses enseignements.

Que conclure de là ? Faut-il accuser l'Evangile d'impuissance, et l'Eglise de faiblesse ? Non, mille fois, non !

Au contraire, tout esprit impartial, tout cœur droit, reconnaîtra avec nous que les bienfaits du Christianisme, tout incomplets qu'ils paraissent, sont cependant réels, immenses. Nous les avons suffisamment établis dans le cours de cet ouvrage ; nous avons constaté les améliorations, les progrès déjà obtenus, et indiqué en même temps les consolantes maximes dont la dureté du cœur humain n'a pas encore permis l'application totale.

Jésus-Christ a posé les grands principes destinés à ramener la vertu et le bonheur sur la terre, et il a confié à son Eglise le soin d'en assurer la réalisation.

Depuis dix-huit siècles, cette fille bien-aimée de Dieu travaille sans relâche à l'accomplissement de sa mission ; ses efforts n'ont pas été vains ; elle a déjà obtenu de magnifiques succès, et, avec la grâce de son divin fondateur, elle en obtiendra de plus magnifiques encore.

La moralisation de la famille, la réalisation de l'égalité, la destruction de la guerre, en un mot, le triomphe de la charité, de la fraternité universelle, telle est, en définitive, la mission de l'Eglise catholique. Cette noble mission, elle la remplira, car il est écrit qu'elle doit la remplir.

Mais il ne lui est pas prescrit d'accomplir son œuvre en un jour. Il faut qu'elle sème avant de récolter ; elle prépare le

monde avant d'y implanter ses réformes ; c'est donc par la prédication, par la persuasion, c'est-à-dire avec le temps, c'est-à-dire dans la série des siècles, qu'elle est appelée à convertir les hommes ; elle doit traiter le corps social comme un convalescent auquel on mesure graduellement la nourriture.

Déjà, avec sa patiente persévérance et sa douce fermeté, elle a obtenu que les guerres fussent moins atroces, l'autorité moins despotique ; que la honte de l'esclavage et du servage fût effacée ; que la femme et les enfants fussent réhabilités dans la famille. Ces résultats sont grands par eux-mêmes, et en outre ils préparent les voies à de nouveaux progrès.

Car l'Eglise ne peut s'arrêter là ; pénétrée des lumières de l'Esprit-Saint, elle continuera son œuvre avec la même persévérance et la même fermeté, et ne cessera de poursuivre, malgré tous les obstacles, l'application de plus en plus étendue des principes de charité, de justice et de paix dont elle a reçu le dépôt sacré ; c'est son droit, c'est son devoir, c'est sa vie !

Ce spectacle de l'Eglise, toujours debout, toujours calme au milieu des tempêtes soulevées contre elle, et toujours poursuivant son œuvre sans relâche, a frappé d'étonnement et d'admiration même ceux de ses adversaires que la passion n'avait pas aveuglés : « L'Eglise, dit un écrivain protestant, a vu le commencement de tous les gouvernements et de tous les établissements ecclésiastiques qui existent aujourd'hui, et nous n'oserions dire qu'elle n'est pas destinée à en voir la fin. Elle était grande et respectée avant que les Saxons eussent mis le pied sur le sol de la Grande-Bretagne, avant que les Francs eussent passé le Rhin, quand l'éloquence grecque était florissante à Antioche, quand les idoles étaient adorées dans le temple de la Mecque. Elle peut donc être grande et respectée encore, alors que quelque voyageur de la Nouvelle-Zélande s'arrêtera, au milieu d'une vaste solitude, contre une

arche brisée du pont de Londres, pour dessiner les ruines de Saint-Paul (1). »

Qu'on cesse donc de lui reprocher l'insuffisance de ses efforts, de lui déclarer qu'elle a fini sa tâche dans l'œuvre de la civilisation, qu'elle est impuissante à lui faire faire de nouveaux progrès, et qu'elle n'a plus dès lors qu'à disparaître du monde !

Non, son œuvre civilisatrice n'est pas achevée ; cette œuvre, qu'elle a remplie jusqu'à présent avec une sagesse et un succès merveilleux, elle a reçu la mission de la mener à fin ; et comme, dans les vues de la Providence, la perfectibilité humaine est indéfinie, cette mission elle-même est également indéfinie !

Donc, l'Eglise de Jésus-Christ est éternelle ! Aussi est-il écrit que « les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle... (2) ! »

(1) Mac-Auley, *Revue d'Edimbourg*, 1840.
(2) S. Matth., c. XVI, v. 18.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE SECOND VOLUME.

LIVRE IV.

DES INSTITUTIONS SOCIALES, OU DE L'INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LES PERSONNES ET LES PROPRIÉTÉS.

TITRE IV. DU PRÊT A INTÉRÊT.

TITRE V. DES SUCCESSIONS.

LIVRE V.

DES INSTITUTIONS JUDICIAIRES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

